

# BAJO UN TECHO DE LIBERTAD

## La autoridad en la teología feminista

LETTY M. RUSSELL







# BAJO UN TECHO
# DE LIBERTAD

Colección LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA

# BAJO UN TECHO DE LIBERTAD

## La autoridad en la teología feminista

Conferencias Annie Kinkead Warfield, 1986

LETTY M. RUSSELL



PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía M. Picado Gamboa
REVISION Y CORRECCION: Departamento de Publicaciones de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL)

Título de la edición en inglés: *Household of Freedom. Authority in Feminist Theology* (The 1986 Annie Kinkead Warfield Lectures). Philadelphia, The Westminster Press, 1987.

241.2
R965b Russell, Letty M.
Bajo un techo de libertad: la autoridad en la teología feminista / Letty M. Russell
—1a. ed.— San José, C. R.: DEI, 1997.
120 págs.; 21 cm. — (Colección lectura popular de la Biblia)

ISBN 9977-83-104-1

1. Autoridad (Religión).
2. Biblia - Autoridad, testimonios, etc.
3. Teología moral
I. Título

Hecho el depósito de ley



ISBN 9977-83-104-1



Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Universidad Bíblica Latinoamericana
Apartado Postal 901-1000
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos (506) 233-3830 - 222-7555
Fax (506) 231-7531
E-mail: bsebila@sol.racsa.co.cr

*Shannon*

# Contenido

# Prefacio y reconocimientos

Fue para mí un gran honor hacer entrega de una primera versión de estos seis capítulos en las Conferencias Annie Kinkead Warfield, dictadas en el Seminario Teológico de Princeton en 1986. Afortunadamente las conferencias llevan su título en honor a la esposa de Benjamín Warfield, porque estoy segura de que él no habría estado tan contento con las discusiones sobre "La autoridad en la teología feminista". Según un número reciente del *Journal of Presbyterian History*, este patriarca de Princeton fue el opositor "más erudito —y el más inflexible— de la así llamada teología liberal" [1]. Su vigorosa defensa de la plena inspiración verbal de las escrituras, fue instrumental en el éxito de lo que llegó a llamarse "la teología de Princeton".

El tema de la autoridad, sin embargo, es muy importante en la tradición teológica reformada, y de esta forma cumple con el deseo de Warfield para las conferencias. Las doctrinas de la autoridad

[1] W. Eugene March, "'Biblical Theology'. Authority and the Presbyterians", en *Journal of Presbyterian History* 59(2): 114 (Verano, 1981).

estuvieron siempre en la mente de los reformadores y, de acuerdo con Margaret Miles, la autoridad fue el problema más grande con el que tropezaron, ya que eliminaron las imágenes visuales de la jerarquía en las iglesias y predicaron la igualdad espiritual [2]. ¡Vaya sorpresa cuando algunos de los "asesinos y campesinos ladrones" y mujeres expresivas se les escaparon de las manos!

La autoridad, aún hoy en día, es un problema teológico fundamental. Estamos viviendo en tiempos de gran fermento y cambio; muchas personas empiezan a afirmar la posibilidad de una igualdad estructural en su vida. En este período del capitalismo industrial tardío, el mundo se encuentra en medio de una crisis social radical, y tratamos de entender ese mundo en términos de historia, pluralismo y cambio [3].

En medio de estos cambios, la cultura del hombre blanco occidental se aleja cada vez más de las fuentes culturales hebrea y helénica de las cuales nació. Hasta la palabra "autoridad" ha perdido su significado original latino: retornar a los padres fundadores, aquellos autores de la sociedad romana. En la opinión de Hannah Arendt, no tenemos autoridad porque ya no estamos conectados con la fuente de nuestra vida [4]. Como cristianos y cristianas nos encontramos tratando de explicar porqué nuestra fe bíblica todavía tiene sentido en nuestra vida, y a menudo terminamos defendiendo la Palabra de Vida, reduciéndola a un rígido patrón doctrinal.

En *Word and Faith (Palabra y fe)*, Gerhard Ebeling nos da una descripción clásica del reto de la historicidad.

> Para las *personas* modernas, todo, la totalidad de la realidad se torna en historia... toda. Cualquiera que sea el problema que se tenga entre manos, se transforma... en un problema histórico [5].

Ebeling compara este problema con lo que pasaba cuando el Rey Midas (el legendario rey frigio, a quien Dionisio le dio el poder de convertir en oro todo lo que tocaba) tocaba algo. Lo mismo podría decirse del problema de la autoridad, especialmente en cuanto a la teología feminista, porque cualquier cosa que toman las teólogas feministas se convierte en un problema de autoridad. A

---

[2] Margaret R. Miles, *Image as Insight*, pág. 113. Sobre la actitud de Calvino hacia las mujeres predicadoras, ver Jane Dempsey Douglas, *Women, Freedom, and Calvin* (Westeminster Press, 1985), págs. 93s.

[3] Joe Holland and Peter Henriot, *Social Analysis: Linking Faith and Justice* (Orbis Books, 1984, edición revisada y ampliada).

[4] Hannah Arendt, *Between Past and Future*, págs. 91-93.

[5] Gerhard Ebeling, *Word and Faith* (Fortress Press, 1963), págs. 363s. Aquí y en adelante el uso de cursiva indica que se ha cambiado la palabra en la cita con el fin de que el lenguaje sea más inclusivo.

esto lo llamo "el toque feminista" —refiriéndome no al hecho de tocar con las manos, sino a la experiencia cotidiana de mujeres que encuentran que sus palabras, acciones y existencia tienden a levantar preguntas sobre la autoridad en una sociedad e iglesia que dan por hecho que la autoridad únicamente viene de género masculino.

Por ejemplo, entré a la Escuela de Divinidades de Harvard en 1954, el primer año que permitieron la entrada de mujeres para estudiar para el ministerio cristiano. Cuando me gradué, la facultad se resistía a dar premios de honor a las únicas dos mujeres en la clase por temor a que se interpretase que las calificaciones de los hombres habían bajado. En 1962 participé en una reunión del Consejo Mundial de Iglesias en Suiza, y un obispo ruso se esforzó mucho para comunicarme, a través de un intérprete, lo que pensaba de las altivas mujeres pastoras del East Harlem de Nueva York. Contó la anécdota de un monje que estaba muy orgulloso de su habilidad para andar sobre las aguas —¡hasta que se ahogó!

En Princeton, durante unos meses en 1947, fui profesora de un pastor que estaba seguro de que todo lo que yo decía sobre la vocación era radical y herético por el solo hecho de que yo era una mujer. Cuando finalmente lo convencí de que lo que yo estaba diciendo estaba dentro de la línea de figuras de autoridad como Calvino y Barth, decidió que no valía la pena seguir en mis clases porque ¡yo no tenía nada nuevo que enseñar!

Estos pequeños incidentes son similares a un sin número de otros más contados por mujeres alrededor del mundo. Como para tantas mujeres en el ministerio, mi propia situación ha sido considerada una amenaza para la autoridad establecida. Cualquier cosa que hace una mujer que tiene que ver con el rol de la autoridad académica o eclesiástica, y que se percibe como un atributo masculino, tiende a ser interpretado como una amenaza. Dada esta situación, no es de sorprenderse que considere el problema de la autoridad un asunto feminista crucial. Me alegra unirme a los reformadores al tratar de darle sentido a la fe cristiana en un mundo de cambio. Y no me extrañaría que nos diéramos cuenta de lo necesario que es explorar cómo la autoridad es reflejada en nuestra vida y en nuestras comunidades de fe.

En los siguientes capítulos discutiré la autoridad en la teología feminista, tratando de analizar los problemas de la autoridad en una perspectiva escatológica y de presentar algunas alternativas de cómo podría funcionar en una casa de libertad.

El primer capítulo introduce el tema "La autoridad del futuro", enfocando la promesa de Dios de una futura casa de libertad para cristianos, cristianas y feministas, para luego analizar perspectivas del poder y la autoridad.

El segundo capítulo, "Los paradigmas de la autoridad", explora la posibilidad de cambiar los paradigmas de dominación por los

del compañerismo. Vemos este cambio en el trabajo de las teologías feminista y de la liberación, como también en los escritos de todos los teólogos y las teólogas preocupadas por la sobrevivencia de este mundo.

El tercer capítulo, "El poder de nombrar", analiza la autoridad de la Palabra de Dios y el poder del hablar de Dios. Como ejemplo, explora la posibilidad de pensar en Dios como el "amo de llaves" o cuidador de toda la creación.

El capítulo cuarto, "La nueva casa de autoridad", pregunta cómo fue construida la antigua casa por la tradición eclesiástica y bíblica y propone que empecemos a interpretar la autoridad desde la perspectiva de los y las que se encuentran en los niveles más bajos de la sociedad. Quizá una nueva perspectiva nos lleve fuera de la "casa del amo" hacia un lugar que podemos llamar nuestro hogar.

El quinto capítulo, "La casa, el poder y la gloria", continúa el tema del cuidado del hogar. El análisis de la forma en que el poder de Cristo se sostuvo en la debilidad, nos lleva a una comprensión de la política mesiánica y la visión futura de esa casa de Dios que capacita y potencia al pueblo para bregar contra los principados y las potestades de esta era.

El sexto y último capítulo, "El cuidado de la casa", tiene que ver con la restauración de la iglesia. En la discusión de los problemas del paternalismo y autonomía y de las estrategias para trabajar el compañerismo en las casas de libertad, se subraya la forma en que la autoridad puede ser compartida por la comunidad.

En este libro estoy consciente, a cada momento, del estilo de autoridad de la vida y enseñanzas de Jesús de Nazaret. Una y otra vez el Nuevo Testamento nos exhorta a asumir este estilo de autoridad en la forma de servidumbre. Como dice Pablo:

> Haya, pues, en vosotros y vosotras este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los *seres humanos* (Fil. 2.5-7) [6].

Compartimos las reflexiones teológicas sobre la autoridad para tomar en serio estas enseñanzas, para analizar la forma en que funciona la autoridad como dominación en vez de "empoderar" * o potenciar para el servicio. Mi argumento es que la teología

---

[6] En esta traducción usamos la versión Reina Valera, 1960. En el libro en inglés la autora utiliza en lo posible las citas bíblicas de la RSV tal y como se encuentran en *An Inclusive-Languaje Lectionary*, Años A, B, C (John Knox Press, Pilgrim Press, Westminster Press, 1983, 1984, 1985).

feminista, en su lucha constante con el "toque feminista" puede, al menos, darnos la ocasión para analizar la forma en que vivimos el mandato del Evangelio. Este libro es una invitación para explorar algunas formas de incluir a todo el pueblo de Dios en el compartir de la autoridad en una misma casa de libertad.

Dedicamos este libro a todas las personas que han participado en su preparación, y en especial a Shannon Clarkson. El interés y la respuesta de tantas personas y grupos a la discusión sobre la autoridad me han dado gran valor para escribir. El primer borrador se desarrolló a partir de conferencias que he dado en respuesta a varias invitaciones, incluyendo la Garrett-Evangelical Theological Seminary, el Shalom Center y el Luther Northwestern Theological Seminary, el Trinity Institute y el United Theological Seminary. Quiero expresar un agradecimiento especial a Katharine Doob Sakenfeld, Margaret Farley y a mi editora, Cynthia Thompson, como también a la Escuela de Divinidades de Yale, y a los estudiantes quienes compartieron conmigo en muchas clases sobre el tema de la autoridad.

* Por falta de una traducción apropiada para "empowerment" usamos "empoderamiento". Con este término queremos comunicar el sentido de potenciar, de proveer la oportunidad para que una persona o un grupo desarrolle sus capacidades de agente activo (a) (en cualquier medio —desde la casa hasta la nación) y asuma un rol de protagonista, con conciencia de su capacidad y derecho de actuar.



# Capítulo I

# La autoridad del futuro

Desde que fui ordenada como ministra presbiteriana en 1958, he participado en muchos paneles sobre las mujeres y el ministerio. Un panel en especial ha quedado en mi memoria, uno que se celebró en el Union Theological Seminary en el año 1969. No me acuerdo de lo que dije, probablemente compartí algunas de mis experiencias como pastora en East Harlem y discutí argumentos bíblicos a favor y en contra de la ordenación de las mujeres. Lo que sí recuerdo muy bien fue la conferencia principal ofrecida por Peggy Ann Way sobre "La autoridad de la posibilidad para las mujeres en la iglesia". Ella sostuvo que la autoridad de su ministerio estaba arraigada en su propia experiencia religiosa a medida en que ésta se "retroalimentaba de la Escritura, la historia, el mito, la iglesia, el análisis cultural y las experiencias del pueblo" [1].

---

[1] Peggy Ann Way, "An Authority of Possibility for Women in the Church" en *Women's Liberation and the Church*, editado por Sarah Bentley Doely (Association Press, 1970), pág. 91. Parte del material en este capítulo fue presentado en la

Al igual que otras teólogas feministas, Peggy Way apeló a su propia experiencia de mujer como prueba de la autoridad tradicional de la iglesia, de cara a las prácticas sexistas de las iglesias. Sin embargo, al mismo tiempo estaba expresando su fe en un Dios que mantiene abierta la posibilidad futura de una nueva creación.

Desde entonces mucha teoría y práctica feminista ha servido para clarificar el significado del feminismo y las posibilidades de la teología feminista. Sin embargo, el tema de la autoridad aún es una fuente de interés y debate, y la experiencia de las mujeres es todavía una norma para la veracidad de la tradición. Como otras teologías de la liberación, la teología feminista reconoce la importancia de la experiencia y del contexto en la formación de todas las teologías, así como también en la formación de las Escrituras, la tradición y los paradigmas de racionalidad. Pero el hecho mismo de que se apele a la experiencia como una autoridad en la teología, a menudo crea una falta de credibilidad por parte de los establecimientos teológicos [2] del hombre blanco. Y esta incredulidad aumenta cuando la experiencia declarada no es sólo hembra (biológica) o femenina (cultural). Es la experiencia feminista (política) de aquellos y aquellas que abogan por un cambio de sociedad que incluya a ambos, mujeres y hombres, como seres humanos creados a imagen de Dios, para participar con Dios en la confección de una nueva creación.

No hay una sola descripción del término feminista o un solo tipo de teología feminista, pero hay consenso de que una persona feminista es quien aboga por la dignidad humana y la igualdad de mujeres y hombres. Aquí se incluye a todas las mujeres y a todos los hombres, y no sólo a los profesionales blancos que habitan las naciones del Atlántico norte. Aunque yo escribo como mujer blanca de clase media, protestante y procedente del noreste de los Estados Unidos, y hablo acerca de ese contexto como feminista, estoy comprometida a trabajar por la igualdad de todas las mujeres y los hombres de todas las razas, clases y nacionalidades. Barbara Smith, en su artículo "Racismo y los estudios de la mujer", destaca el compromiso de quienes se denominan feministas, con su definición del feminismo:

> El feminismo es la teoría y práctica política que lucha por liberar a todas las mujeres: mujeres de color, mujeres de la clase traba-

---

Conferencia del Instituto Trinity, "Love, the Foundation of Hope" (Amor, el fundamento de la esperanza), Nueva York, 4. IV. 1986, y será publicada en inglés con el título de "Authority and Hope in Feminist Theology". También será publicada en alemán en *Gottes Zukunft-Zukunft der Welt*, editado por J. Deuser y otros (Christian Kaiser Verlag, 1986) y se usa aquí con permiso.

[2] Rosemay Radford Ruether, *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology*, págs. 12s.

jadora, mujeres pobres, mujeres con limitaciones funcionales, lesbianas, ancianas, como también a mujeres blancas, económicamente privilegiadas y mujeres heterosexuales. Cualquier cosa que sea menos que esta visión de la libertad total no es feminismo, sino meramente auto-engrandecimiento femenino [3].

La teología feminista trata de actuar y reflexionar en esta búsqueda de la liberación de todas las formas de deshumanización, uniéndose a Dios en defensa de una completa dignidad humana para todas y cada persona.

## 1. Apelando al futuro

En este proceso, apelar al futuro viene a ser un aspecto importante de la teología feminista. Las mujeres pueden apelar a la autoridad de su experiencia, pero esta experiencia proviene, en primer lugar, de la antigua creación y de las estructuras patriarcales en la iglesia y la sociedad. Todavía no sabemos cómo serán los verdaderos hijos e hijas de Dios (Ro. 8.19). Sin embargo, tomamos la *vía negativa* y describimos las contradicciones de nuestras experiencias sociales, políticas, económicas y eclesiales pasadas y presentes. Pero al mismo tiempo vivimos a partir de una visión de la intención de Dios de una creación restaurada y esta esperanza es lo que nos da valor para "continuar continuando" [4]. En realidad, en un sentido importante, las feministas cristianas sólo tienen este futuro, porque las estructuras patriarcales de la Escritura, tradición, iglesia y teología, son tales que el proceso de reconstrucción del lugar de las mujeres en un mundo de hombres, requiere de una fe utópica que entiende el futuro de Dios como un impulso para el cambio en el presente. Como señala Beverly Harrison, el trabajo de la teología feminista no es sólo identificar y analizar el orden pasado y el presente de las cosas, sino también comprometerse con una "visualización utópica" [5].

---

[3] Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies* (Feminist Press, 1982), pág. 49. Cf. Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (South End Press, 1984), pág. 8.
[4] Beverly Wildung Harrison indica que esta frase tiene su origen en la tradición oral/aural de los negros. Ver: La Frances Rodgers-Rose (ed.), *The Right to Chose*, pág. 285.
[5] Harrison, *Our Rigth to Choose*, pág. 99.

## *1.1. Distorsión del pasado*

Aun la reconstrucción de la historia de nuestras antepasadas en las Escrituras y en la tradición de la iglesia no deja de ser frustrante. Lo único que está documentado en las vidas tan olvidadas de las mujeres es lo difícil de sus vidas y la forma en que sus caracteres y nombres han sido deshonrados o borrados. Por ejemplo, Elisabeth Moltmann-Wendel nos muestra en sus escritos cómo la distorsión patriarcal de la historia ha transformado la experiencia de María Magdalena, aquella mujer que fue sanada por Jesús y quien luego llegó a ser su discípula (Lc. 8.2).

> María Magdalena ha sido convertida en un monstruo como ejemplo y modelo del pecado y la sexualidad porque su deslumbrante, privilegiada y singular historia ofrecía la posibilidad de dejar escapar imágenes fantasiosas [6].

La mujer conocida como "la apóstol a los apóstoles", llegó a ser identificada falsamente como la mujer pecadora de Lucas 7.37 y con la unción de María de Betania (Jn. 12.3).

Miriam, su antepasada, fue tratada aún peor en la tradición de las escrituras hebreas. Aunque probablemente fue una líder independiente en Israel, en la tradición tardía Miriam pasó a ser la hermana de Aarón y Moisés (Núm. 26-59). Según Exodo 15.20 fue una profetisa que proclamaba el triunfo de Dios sobre el Faraón [7]. Números 12 nos dice lo que le pasó a Miriam cuando usurpó la autoridad; junto con Aarón. Ella retó la única autoridad de Moisés diciendo: "¿Solamente por medio de Moisés ha hablado Jahvé?". La tradición patriarcal procede entonces a disminuirla, castigándola con lepra y eliminándola de la historia, hasta mencionar su muerte y sepultura en Cades (Núm. 20.1). Phillys Trible ha señalado, sin embargo, que Miriam no fue olvidada por su pueblo, quien se negó a seguir adelante durante quince días, hasta que Miriam fuese traída de vuelta al campamento (Núm. 12.15). Su memoria siguió viva en la tradición profética hasta que llegó María, la madre del Libertador [8].

Continúa siendo "peligroso para la salud" de las mujeres su afirmación de que hablan con la autoridad de Dios. Sin embargo siguen reconstruyendo el pasado de sus antepasadas para poder

---

[6] Elisabeth Moltmann-Wendel and Jürgen Moltmann, *Humanity in God*, pág. 11.
[7] Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Interpreting Patriarchal Traditions" en *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible*, editado por Letty M. Russel, págs. 49-51.
[8] Phyllis Tribble, conferencia sin publicar sobre "Patriarchy in Old Testament Theology" en la Escuela de Divinidades de Yale, 19. IV. 1985.

ganar fuerza y hablar con autoridad acerca del futuro que Dios quiere para todo el pueblo. Como Rosemary Ruether señala:

> No tenemos que perder o repudiar el pasado para reclamar el derecho a construir un nuevo futuro, en el cual lo divino se experimenta desde la perspectiva de las mujeres de una forma que antes no se permitía o al menos no es recordada por la tradición religiosa influenciada por el patriarcado [9].

## *1.2. Revolución de la libertad*

La teología feminista es parte de una revolución de la conciencia que toca el tema de la autoridad a cada momento. Tratándose de un paradigma de autoridad en comunidad, es un reto para el contenido y la estructura del pensamiento de la teología cristiana tal y como la conocemos. Las mujeres que desafían la autoridad patriarcal pueden esperar un destino similar al de Miriam, a menos que puedan unirse con aquellas mujeres y aquellos hombres que están dispuestos a hacer un llamado desde el presente, no simplemente a la tradición del pasado, sino también a la memoria del futuro. Porque es esta autoridad de la nueva creación de Dios la que posibilita la promesa de Gálatas 3.28 de que ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, porque todos son uno en Cristo Jesús.

Es en este sentido, entonces, que las feministas cristianas hacen un llamado al futuro como fuente de autoridad. Señalan la acción futura de Dios convirtiendo el mundo en una casa donde tanto la humanidad como la naturaleza pueden convivir en una comunidad responsable y libre, y dicen que esta acción futura ya está presente en la actuación de Dios por medio del pueblo de Israel y de Cristo Jesús. La teología bíblica es en sí "esperanza cumplida" y contiene imágenes de jubileo y de liberación, imágenes de promesas que van con destino a la realización. De este modo nuestra memoria del futuro llega a ser un llamado al futuro de las personas oprimidas, de las personas marginadas, de las personas "más pequeñas" del *oikos* (casa) de Dios, para las cuales la Escritura ofrece la visión de una nueva sociedad. En solidaridad con las personas que "esperan contra toda esperanza", las teólogas feministas buscan articular la visión de una creación restaurada en medio de las estructuras de dominación que perpetúan el sufrimiento en esta destartalada y dividida creación nuestra. Este llamado al futuro no es un ale-

---

[9] Rosemary Ruether, "Feminist Theology in the Academy", en *Chistianity and Crisis* 45(3): 61 (4. III. 1985).

jamiento de la realidad presente, sino un compromiso que contribuirá a la realización de la esperanza [10].

Jürgen Moltmann, en su ensayo "La revolución de la libertad", escrito en 1968, señala que en nuestra sociedad occidental ha habido una sucesión de movimientos por la libertad que expresan el esfuerzo humano por la liberación. Cada nuevo movimiento ha proseguido los logros de movimientos anteriores y trata de sobrellevar las continuas desilusiones, pero "hasta ahora, ninguno ha logrado 'el dominio de la libertad'. Sin embargo, cada uno ha abierto un nuevo frente en la lucha por la libertad" [11]. Pero cuando las mujeres tratan de hacerlo en su lucha por la liberación, encuentran que las estructuras patriarcales de autoridad desestiman su contribución. Ahora las mujeres se unen a personas oprimidas de diferentes sociedades que participan en sus propios movimientos de liberación, declarando que las mujeres y sus preocupaciones deben acompañar cada lucha por la libertad si el futuro va a estar abierto para todas las personas.

Mi argumento en este libro es que la autoridad es un asunto clave en lo que concierne a la revolución de la libertad. Para mayor claridad, es necesaria una descripción funcional de la autoridad y el poder, en tanto que estos abren la posibilidad de vivir en nuevas casas de libertad.

## 2. Perspectivas de la autoridad

Con mucha frecuencia las personas confunden los significados de poder y autoridad. Al vivir diariamente con la experiencia de su dinámica, se dan cuenta de que ambas resultan en varias formas de dominación o coerción, y hay buenas razones para aceptar este razonamiento. Aunque los sociólogos no están de acuerdo en las teorías de estratificación social, probablemente sí lo están en el análisis del poder y la autoridad como dominación. Los funcionalistas, describiendo las interacciones sociales y las necesidades de la sociedad, frecuentemente reportan que la autoridad se realiza como dominación y que el poder gravita hacia la capa más alta.

Teóricos del conflicto, enfocando la competencia por los escasos recursos, resaltan continuamente maneras en que la desigualdad social, política y económica lleva a patrones de elitismo y opresión [12]. Pero hay mucho más por decir acerca de estos

---

[10] Nicholas Lash, *A Matter of Hope: A Theologian's Reflection on the Thought of Karl Marx* (University of Notre Dame Press, 1981), pág. 257.

[11] Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution, and the Future* (Charles Scribner's Sons, 1969), pág. 77.

[12] Beth E. Vanfossen, *The Structure of Social Inequality* (Little, Brown & Co., 1979), pág. 141.

patrones de relaciones humanas y de la manera en que pueden ser entendidos desde una perspectiva cristiana y feminista.

## 2.1. *El poder legitimado*

Para poder establecer una descripción funcional de cómo trabaja este dinámico proceso en nuestras vidas y sociedades, me arriesgo a presentar aquí una descripción esquemática que puede ser ampliada y probada a medida en que avancemos en los capítulos siguientes. Mi propósito es entender *el poder como la habilidad para lograr los fines deseados* y el poder social como la habilidad de un individuo o grupo para afectar el comportamiento de otro individuo o grupo [13]. El poder está enfocado sobre el sujeto que inicia el cambio, con o sin anuencia de la persona que responde. El poder se ejerce por medio de la influencia o la fuerza y usualmente es competitivo. En situaciones de intercambio de poder tendemos a preguntarnos: "¿debo hacerlo?". Pensamos en las consecuencias del no-consentimiento versus las consecuencias del consentimiento antes de decidir cómo responder.

Entiendo la *autoridad como poder legitimado* [14]. Logra sus fines evocando la aceptación o aquiescencia de la persona que responde. La autoridad es más que una forma de poder; es el poder legitimado por las estructuras de la sociedad. Es empleado en la mayoría de los casos a través de la jerarquía y es una forma de control [15]. Con respecto a las relaciones de autoridad, tendemos a preguntarnos "¿por qué debo hacerlo?". El derecho que tiene el sujeto a hacer esta pregunta es aceptada por la persona que responde, quien sin embargo cuestiona los motivos de la solicitud [16]. Así, cuando éramos niños y niñas aceptábamos el derecho que tenían nuestros padres de decirnos que fuéramos a la cama, pero siempre nos preguntábamos "¿por qué?, ¿por qué?". Ahora, como personas adultas, seguimos aceptando que las fuentes de autoridad tienen el

---

[13] *Ibid.*, pág. 138. Vanfossen cita la clásica definición de Max Weber del poder como "la oportunidad para que una (persona) o un número de (personas) realice su propia voluntad en la acción comunal aun frente a la resistencia de otros que participan en la acción". Cf. H. H. Gerth y C. Wright Mills, traductores y editores: *From Max Weber: Essays in Sociology* (Oxford University Press, 1946), pág. 180.

[14] Jo Ann Hackett, "In the Days of Jael: Reclaiming the History of Women in Ancient Israel", en *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality,* editado por Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan y Margaret R. Miles (Beacon Press, 1985), pág. 21.

[15] Michelle Zimbalist Rosaldo, "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview", en *Woman, Culture, and Society,* editado por M. Z. Rosaldo y Louise Lamphere (Stanford University Press, 1974), pág. 21, n. 2.

[16] Bengt Holmberg, *Paul and Power* (Fortress Press, 1978), págs. 130-135.

derecho a esta forma de influencia, sin embargo, nos involucramos en discusiones sobre cómo funciona este derecho. Un ejemplo obvio, en nuestro propio contexto, es la preocupación, por parte de aquellas personas que han experimentado la luz de la Biblia en su vida, sobre porqué y cómo la Biblia tiene autoridad.

Todas las relaciones humanas incluyen dinámicas de autoridad y poder. Desde el punto de vista sicosocial, las amarras relacionales de la autoridad proveen imágenes de fuerza que son necesarias en nuestra vida [17]. El problema es que las relaciones frecuentemente están distorsionadas y manipuladas, y la autoridad entonces asume la forma de dominación o hasta tiranía. Cuando esto sucede, la autoridad se corroe y se convierte en poder ilegítimo. Por ejemplo, en el caso Watergate, la autoridad de la presidencia de los Estados Unidos fue cuestionada por su mal uso de parte de Richard Nixon y sus asociados; por tanto a Nixon le fue negado el derecho a la autoridad estructural del cargo presidencial. Los seres humanos no pueden funcionar sin estructuras de autoridad, pero pueden buscar estructuras que contribuyan al bienestar y la justicia de todos.

El lazo relacional de la autoridad se establece de diferentes maneras. Además de la *autoridad estructural*, que viene de una posición de influencia en las esferas sociales, económicas y políticas del mundo, existe la *autoridad del conocimiento*, que es considerada de mucho valor por aquellos y aquellas que acatan la autoridad. La *autoridad carismática* se obtiene usualmente por personas que tienen la habilidad de lograr la aceptación de otros y otras por sus dones como líderes y oradores. La *autoridad de la sabiduría* viene a aquellos y aquellas que por su gran experiencia desarrollan un entendimiento del mundo y de la naturaleza humana, ayudando a otros y otras a lidiar con sus vidas.

Todas estas amarras relacionales, y otras más, interactúan entre sí, de manera que los y las que responden aceptan lo que consideran el poder legítimo de una persona, un texto o una estructura gubernamental. Por ejemplo, como profesora y conferencista yo empleo formas de poder legitimado o autoridad. Las personas que escuchan una conferencia aceptan el hecho de que tengo derecho a darla, aunque se pregunten una y otra vez "¿por qué?", "¿por qué?" y argumenten lo que yo digo. Esta autoridad descansa inicialmente en mi posición estructural como profesora de Yale, lo que legitima mi derecho a dar conferencias. Durante una conferencia, sin embargo, todo puede echarse a perder si lo que digo no parece estar fundamentado en la autoridad del conocimiento. En el transcurso del tiempo yo podría también

---

[17] Richard Sennett, *Authority*, págs. 16-27.

descubrir la autoridad de la sabiduría o la autoridad carismática con relación a ciertos grupos de personas. Juntos, éstos y otros factores establecen la relación de aceptación, la cual puede proveer una rica base para el diálogo y mutuo aprendizaje, pero también puede ser mal utilizada para adoctrinar a las personas con mi punto de vista. En cualquiera de estos casos, la manera en que yo o cualquiera ejerce la autoridad y el poder, determina si es autoridad como dominación o como compañerismo.

El poder y la autoridad están casi siempre asociados a la dominación, la competencia y el control. Pero, ¿tienen que ser entendidos de esta forma? Desde la perspectiva del evangelio cristiano y desde la perspectiva de la teoría feminista la respuesta es no. El poder y la autoridad pueden ejercerse por medio de la dominación y frecuentemente es así, en un mundo moldeado por los paradigmas patriarcales de la realidad. Pero también pueden ser ejercidos por medio del "empoderamiento" y la autorización, como algunas veces lo son, cuando las personas buscan vivir lo que en el evangelio se visualiza como una comunidad de servicio mutuo. Esta forma de relación tiene un precedente muy claro en la teología bíblica, que es la realidad vivida de la esperada promesa de una nueva casa de libertad (Gál. 5.1).

## 2.2. *La fuente de la autoridad*

La fuente de la autoridad en nuestra vida, como cristianas y cristianos, es la autorrevelación de Dios en Cristo Jesús y por medio del Espíritu. Por eso la base de nuestra vida es la fe que proclama que hay un Dios fuente de la vida y del amor y que este Dios ha elegido estar con nosotros como Emmanuel. Como Karl Barth nos recuerda, Dios quiere ser nuestro compañero y salvador y lo demostró en el momento que escogió compartir nuestra humanidad [18]. En el Nuevo Testamento oímos de un Dios cuya autoridad funciona por medio del poder del amor. Cuando escuchamos la historia de ese amor en la vida, muerte y resurrección de Cristo Jesús, nos llenamos de fe. Es en el desarrollo teológico tardío que llegamos a oír de un Dios que reina como "un dios-César: omnipotente, insuperable, inmutable", en vez de un Dios de amor sufrido y ministro de servicio [19]. Como dijo Jürgen Moltmann en el discurso entregado con Elisabeth Moltmann-Wendel (en el Consejo Mundial de Iglesias, en ocasión de la Consulta Sheffield

---

[18] Karl Barth, *Humanity of God* (John Knox Press, 1960), pág. 51.
[19] John E. Skinner, *The Meaning of Authority* (University Press of America, 1983), págs. 1-10, 68.

sobre la "Comunidad de mujeres y hombres en la Iglesia"), la adaptación del cristianismo al patriarcado tuvo un efecto desastroso sobre su potencial liberador, tal y como ha sido percibido por los teólogos y las teólogas de la esperanza, de la liberación y de la política en otro contexto, cuando criticaron la "cautividad constantiniana" de la iglesia. Ahora ha quedado claramente demostrado por la teología feminista [20].

La comunidad cristiana tiene un patrón de criterios para lo que es un testimonio autoritario de Dios en Cristo Jesús. Generalmente, esta configuración incluye los recursos del conocimiento científico y la experiencia humana, lo mismo que la Escritura y la tradición de la iglesia. David Kelsey señala que hay límites en la interpretación teológica cuando se trata de discernir este significativo patrón. Estos límites están arraigados en la necesidad de continuar testificando el mensaje del evangelio y por eso deben estar en contacto con la tradición bíblica y eclesial, y deben ser claros y seriamente concebibles en un contexto cultural particular [21].

Cualquiera que sea el patrón de criterios para una iglesia particular, no es el patrón mismo el que tiene autoridad. Es la relación de ese patrón con la auto revelación divina de Dios que le da autoridad y limita sus demandas. Para las personas cristianas, un importante criterio es la coherencia con el empleo de la autoridad en el ministerio de Jesús. Cuando miramos los Evangelios, descubrimos que Jesús tiene autoridad como agente instaurador del reino de Dios (la nueva creación de Dios). Aunque las metáforas de la monarquía surgen de los patrones contemporáneos de comprensión, el contenido de este reinado es muy diferente. De hecho, fue tan diferente que los discípulos parecen nunca haberlo entendido y estuvieron siempre esperando que Jesús echara fuera a los romanos y reclamara su trono. Madelaine Boucher nos recuerda que Jesús "rechazó todos los roles de autoridad de la tradición patriarcal que se esperaba que el Mesías debía asumir" [22]. Su autoridad *(exousia)* y poder *(dynamis)* fueron dones de Dios para llevar a cabo el trabajo de introducir la Nueva Era. Jesús tenía autoridad para perdonar los pecados, echar fuera demonios y predicar las buenas nuevas. Enseñó con autoridad porque habló de la voluntad de Dios directamente y no sólo en base a la interpretación de las Escrituras (Mc. 1.22).

---

[20] Moltmann-Wendel y Moltmann, *Humanity in God*, pág. 112.
[21] David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Fortress Press, 1975), pág. 175.
[22] Madeleine Boucher, "Authority-in-Community", en *Mid-Stream* 21(3): 415s (Julio, 1982). Cf. Pheme Perkins, "Power in the New Testament", *Proceedings of the Thirty-Second Annual Convention*, Catholic Theological Society of America, New York City, 10-13. VI. 1982; 37: 83-89.

Los Evangelios describen el poder en el ministerio de Jesús como poder para sanar. No hay ninguna indicación de que Jesús usara su poder para dominar. Más bien él era quien pregonaba libertad para los cautivos y daba vista a los ciegos. Proclamaba el reverso radical del *statu quo,* efectuado por Dios, para que las personas menos privilegiadas en la sociedad fueran "empoderadas" para la nueva vida en el reino de Dios (Lc. 4.18-19). La autoridad del ministerio de Jesús también llegó a ser la autoridad de sus discípulos, seguidores y seguidoras. Ellos y ellas debían perdonar, echar fuera demonios, sanar y predicar las buenas nuevas. La autoridad de este ministerio de servicio y cuidado es el estilo de vida de Cristo Jesús. El ministerio mutuo de la iglesia sólo comparte esta autoridad cuando su testimonio verbal es vivido en acciones de amor, de manera que la Palabra de Dios continúa encarnándose en nuestro mundo. En este sentido, la autoridad de la fe que se construye sobre este fundamento es igualmente dependiente en su *ortopraxis* como en su *ortodoxia*. Una enseñanza provoca nuestro consentimiento cuando vemos que se dirige hacia la realización del ministerio de Cristo, tanto de palabra como de hecho.

La raíz latina de la palabra "autoridad" es *autoritas*, que se deriva del verbo *augere*, que quiere decir "aumentar" o "acrecentar". Hanna Arendt nos recuerda que nuestro concepto de autoridad en la civilización occidental se deriva de la idea romana de que los y las que tienen autoridad construyen sobre los fundamentos de los antepasados o fundadores de Roma [23]. Desde esta perspectiva, la autoridad —como el derecho de influenciar a partir de la relación con los orígenes de la vida, la fe y la sociedad— da forma al paradigma romano patriarcal. La autoridad de los padres fundadores se entiende como la legitimación o autorización de la dominación en lo político, lo cultural y los asuntos domésticos. Aunque la cultura griega no tiene un concepto equivalente para autoridad en el ámbito de lo político, los griegos tenían una imagen clara de su uso y utilidad, no en la *polis* democrática sino en el *oikos* monárquico, o la casa. Según Aristóteles, dentro del orden natural de las cosas la casa debía estar establecida como una jerarquía, donde el esposo era el amo que gobernaba sobre la esposa, los niños y los esclavos [24].

Esto nos suena un poco familiar, aunque no hayamos leído acerca de la filosofía griega últimamente. Las instrucciones del código doméstico que encontramos en las epístolas pastorales son influenciadas por esta comprensión griega o romana, y también nosotras y nosotros hemos sido marcados. Frecuentemente

---

[23] Arendt, "What Is Authority?", *Between Past and Future,* pág. 122.
[24] *Ibid.*, págs. 104-120.

visualizamos la autoridad de las Escrituras en términos de los eventos fundantes de nuestra fe, y continuamos creyendo que para que una casa esté ordenada debe haber una persona encargada. Para poder romper con este concepto de la autoridad basada en los remotos *arquetipos* patriarcales, algunas teólogas feministas, como Elisabeth Fiorenza, se han inclinado hacia la idea del *prototipo* como modelo del pasado que no ata ni es permanente, sino que está "críticamente abierto a la posibilidad de su propia transformación" [25]. Otras, como yo, nos inclinamos más hacia la idea de la autoridad arraigada no sólo en el pasado sino también en la expectativa de ese futuro que es la intención de Dios. En cualquiera de los dos casos, lo que las teólogas feministas se proponen es mantener abierta la posibilidad de que Dios está haciendo algo nuevo y que esto tiene que ver con la manera en que ejercemos la autoridad en este mundo, esta gran casa de Dios (Jer. 31.22) [26].

## 3. Una casa de libertad*

Normalmente, en nuestra cultura tan caracterizada por la privacidad, la imagen que evoca la palabra "casa" es la de una familia pequeña, alejada del sector público y con sus propios problemas interpersonales. Pero no hay una sola forma de casa en los relatos bíblicos o en las muchas culturas que habitan la tierra. Para poder celebrar esta diversidad de casas concretas, reunidas de tantas diferentes maneras alrededor del mundo, es importante recordar que todas las casas están ligadas al *oikos* de Dios, la casa global. El falso dualismo de la ciudad-estado, *polis* (el terreno del hombre libre con propiedad) y la casa, *oikos* (el terreno con las esposas, esclavos y niños manejados por hombres "libres") que se encuentra en la sociedad griega, condena el *oikos* a ser una casa de esclavitud, una réplica en miniatura de lo que llegaría a ser una casa más grande para el César, la cual se extendió a todo el imperio romano. La polis entonces es una democracia falsa, basada en la opresión de las familias y el trabajo forzado de la sociedad.

Como oposición a este dualismo y su resultante opresión, quiero sostener que es posible partir de la comprensión bíblica de la *oikonomia* de Dios, o el cuidado de toda la tierra, para así poder

---

[25] Fiorenza, *En memoria de ella* (Desclée, 1989), pág. 64.
[26] Russell, *Growth in Parnership*, Cap. 4: "Theology as Anticipation", págs. 87-109.
* Por falta de una palabra más apropiada, usamos la palabra "casa" en español para traducir "household" en inglés, pero el significado de "household" es mucho más amplio refiriéndose no sólo a la estructura física sino a todos los dependientes de la casa, su vida social y económica.

describir cómo se ejerce la autoridad, tanto en los dominios privados como públicos, como participación en la actividad de Dios del cuidado de la casa y del compañerismo. Como veremos en el capítulo II, "casa de libertad" es una metáfora que describe la interacción humana concreta que se lleva a cabo en nuestras sociedades interdependientes, pero que descubre las experiencias opresoras de la casa al hablar de ella como un lugar donde se respira libertad. La experiencia de vivir en esta casa es una realidad futura pero también presente. Así como el Nuevo Testamento se refiere al reino de Dios en términos de "el ya y todavía no", es también posible hablar de la casa de libertad como una experiencia presente de mujeres y hombres que vislumbran la intención de la casa de Dios en su compartir de la autoridad en comunidad los unos con los otros.

"Casa de libertad" es la metáfora de los pequeños vistazos fugaces de la casa de Dios que de vez en cuando captamos en nuestras propias relaciones. En el capítulo V argumentaré que la frase "casa de Dios" puede ser usada como una traducción alternativa para la frase "el reino de Dios". En este sentido, esta casa de Dios no se refiere a la iglesia, como en el caso de los libros más tardíos del Nuevo Testamento como 1 Pedro, sino más bien a la nueva creación de Dios. La iglesia, en todas sus manifestaciones, al convertirse en un lugar donde se experimenta esa casa de libertad, también se convierte en un signo de la casa de Dios.

### 3.1. *Una casa dividida*

Casas de libertad hay pocas, y están distantes unas de otras; sin embargo, son experimentadas de vez en cuando en la lucha contra diferentes formas de esclavitud, vislumbrando así una nueva realidad para la vida. Encontramos la historia de una casa dividida que llegó a ser casa de libertad en la novela de Margaret Walker, *Jubileo*, escrita en 1966, que trata sobre la institución de la esclavitud durante la guerra civil norteamericana [27]. Walker nos muestra los resultados de la división y dominación en la plantación y en toda la casa nacional.

> Si un reino está dividido contra sí mismo, tal reino no puede permanecer. Y si una casa está dividida contra sí misma, tal casa no puede permanecer (Mc. 3.24-25).

El feudo, en la novela *Jubileo*, es una casa dividida. En la "gran casa" habita Dutton con su esposa y sus dos niños. En el recinto de

---

[27] Margaret Walker, *Jubilee* (Houghton Mifflin Co., 1966).

los esclavos vive Vyry, Elvia y los otros catorce niños engendrados por Dutton, que nacieron del dolor, sufrimiento y muerte de la esclava Hetta. En medio de los jubileos o cantos de su gente, Elvira Ware Brown logra unirse a su esposo, Innis Brown, para construir una casa de libertad donde hay posibilidad de integridad y compañerismo a pesar del continuo peligro y racismo que enfrentan[28].

Esta imagen de una casa dividida es muy diferente a la que nos muestra *Lo que el viento se llevó*, escrita treinta años antes por Margaret Mitchel[29]. Al contrario de la historia alternativa de la lucha de una mujer negra por nuevas formas de autoridad compartida, esta es una historia que ha mantenido viva, por largo tiempo, la imaginación de un público norteamericano. La saga de Atlanta con toda su poderosa nostalgia por la vieja institución esclavista es lo que le permite continuar siendo un *best seller*, aún después de cincuenta años. Desgraciadamente, mucho del racismo de nuestro país no "se lo llevó el viento", y continúa en una casa dividida donde la libertad es otorgada sólo a aquellos y aquellas cuya piel, clase y sexo les permite participar plenamente en la *polis*. Sin embargo, las poderosas imágenes bíblicas de liberación siguen captando nuestra imaginación y nos llaman a la búsqueda de alternativas a las divisiones de nuestro mundo.

### *3.2. Recuerdos del futuro*

Una de estas imágenes es la del jubileo que evoca un recuerdo poderoso del futuro en las historias judía y cristiana. En la tradición judía, el jubileo es la protesta de Dios contra la opresión del pueblo y de la tierra, recordando la tradición del sábado como día de descanso para toda la creación y también la liberación de la esclavitud. Sharon Ringe, en su libro, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico*, reconstruye la imagen del jubileo en la tradición judía. Lo que parecía una propuesta social se convierte en una metáfora de liberación que seguirá siendo "leída hacia el futuro" en nuestra propia situación[30]. Según Ringe,

> Dos corrientes de la tradición de Israel se unen en Levítico 25. La primera consiste en las leyes del año sabático (Ex. 21.2-6; 10-11; Dt. 15.1-8). La segunda corriente de la tradición que contribuye a las leyes del jubileo en Levítico 25, consiste en varios decretos

---

[28] Eleanor Traylor, "Music as Theme: The Blues Mode in the Works of Margaret Walker", en *Black Women Writers, 1950-1980*, pág. 522.
[29] Margaret Mitchell, *Gone with the Wind* (Macmillan Co., 1936). Cf. "Gone with the Wind Celebrates 50", por Richard Nalley, en *United* 31(6): 98 (Junio de 1986).
[30] Sharon H. Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico* (DEI-SBL, 1997), pág. 63.

reales de amnistía o "liberación" encontrados en la cultura cercana de Mosopotamia, como también en relatos bíblicos (Jr. 34.8-22; Ne. 5.1-13) [31].

Ambas corrientes reconocen la conexión que hay entre la adoración y la confesión de Dios como soberano y libertador y la obediencia a las leyes que exigen justicia social. El llamado a liberar a los esclavos, a perdonar las deudas, a la devolución de la tierra y a un año de descanso para la tierra, se hace como crítica al desarrollo de la monarquía y la acumulación de riqueza en Israel, tema frecuentemente desarrollado en la tradición profética.

Isaías 61.1-2 utiliza imágenes jubiléicas de liberación del cautiverio y de las buenas nuevas para los pobres para anunciar el reino escatológico de Dios. Este tema a su vez se encuentra como mensaje central del evangelio en el Nuevo Testamento. Lucas 4.18-19 y Mateo 11.6/Lucas 7.23 lo citan directamente. La imagen de Jesús como el mensajero ungido del reino de Dios abunda en los evangelios sinópticos [32]. Por tanto, el recuerdo del éxodo y de una creación donde hay comunidad e integridad nos lleva a la expectativa de que la voluntad de Dios se hará tanto "en la tierra como en el cielo" (Mt. 6.10). Según Ringe, este recuerdo del futuro no representa la soberanía de Dios como jeraquía o dominación, sino, al contrario, nos recuerda una tradición en la que Dios como soberano inicia una alianza de compañerismo con la humanidad y busca maneras de establecer una relación responsable [33]. De hecho, las imágenes del jubileo no son tan diferentes a las del *oikos* de Dios. Evocan la autoridad de Dios a favor tanto de los y las que han sido desechados de la casa social, como también de la creación misma. Jürgen Moltmann señala:

> La encarnación de las promesas mesiánicas para los *y las* pobres y para la quintaesencia de las esperanzas de los alienados *y las alienadas*, es que el mundo debe ser el "hogar". Esto significa que estamos "en casa", en todos los ámbitos de nuestra existencia — que las relaciones con Dios, seres humanos y la naturaleza pierden sus tensiones y se resuelven en paz y calma [34].

Cuando el Mesías venga a romper los muros que nos separan, "el mundo será una casa abierta" [35].

---

[31] *Ibid.*, págs. 39s, 63.
[32] *Ibid.*, págs. 63, 81.
[33] *Ibid.*, pág. 141.
[34] Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (Harper & Row, 1985), pág. 5.
[35] Doreen Potter, "The Wall is Down", 18 en *Break Not the Circle: Twenty New Hymns*, por Fred Kaan y Doreen Potter (Agape, 1975). La primera vez que vi estas palabras fue en el logo del Centro de Conferencias Stony Point en Stony Point, N. Y.

# Capítulo II

# Los paradigmas de la autoridad

Como notamos en el capítulo I, apelar a la experiencia es crucial para la metodología de las teologías feministas y de la liberación. Esto porque en este mundo moderno que habitamos, de cambios y pluralismos, cada persona ve y nombra su mundo de diferentes maneras. El método teológico debe tomar en cuenta esta diversidad, de manera que las perspectivas de aquellas personas que no han sido oídas aún, comiencen a enriquecer nuestras reflexiones. Diferentes personas y grupos podrán ver la realidad de diversas maneras a partir de las disimilitudes en su cultura y experiencias de vida.

Hace algunos años fui a Corea y Japón para dar unas conferencias sobre la teología feminista. Pasé por Honolulú para visitar Pearl Harbor, donde entré en el espíritu del Monumento a la Guerra al ver la infamia del ataque japonés y el heroísmo de los Estados Unidos en su lucha por la democracia. Más tarde viajé con una amiga japonesa a Hiroshima y esta vez, conversando con los sobrevivientes y ver la vileza de la radiación atómica que aún

continúa con su venganza mortal, lo que me invadió fue el espíritu del Parque de la Paz. Estas son dos imágenes de una misma y dura realidad. En ambos casos la guerra fue un infierno, pero la experiencia de la guerra y la manera en que la percibimos "depende del punto de vista" [1] desde donde la miramos.

Si esto sucede con la historia mundial reciente, ¿cuánto más con la forma en que leemos la Biblia y entendemos la tradición cristiana? Lo que oímos, entendemos y vivimos depende de nuestro "punto de vista" cultural, social, idiomático, de edad, raza, sexo, orientación sexual, afiliación religiosa, etc. Estas y otras variables afectan el marco particular que usamos para comprender la presencia de Dios en nuestra vida y también la manera en que respondemos a esa presencia por medio de la adoración y el servicio. Dado a que estos marcos o paradigmas son tan cruciales para la comprensión, antes de proponer un paradigma y una metáfora diferentes para entender la autoridad dentro de la perspectiva feminista, quiero examinar más de cerca la apelación que hacen las feministas a la experiencia del pasado y del presente.

## 1. La autoridad de la experiencia

Cuando los eruditos y las eruditas, en el proceso de interpretación, empiezan su investigación teológica apelando a la experiencia como una fuente de autoridad, no se están refiriendo sólo a su experiencia personal. Su enfoque inicial no son las experiencias individuales, sino la percepción social que brota de la sociología del conocimiento: nuestro conocimiento de la realidad se construye socialmente [2]. Como dice James Cone:

> No podemos darnos el lujo de hacer teología sin relacionarla con la existencia humana. No podemos ser "objetivos", debemos reconocer junto con Imamu Baraka que "no hay nada objetivo" y mucho menos la teología [3].

Esto lleva a Cone a desarrollar la teología negra a partir de la experiencia socio religiosa de los negros y las negras. También

---

[1] El término "depende del punto de vista" *(stand point dependent)* fue usado en una ponencia sin publicar de Elizabeth Dodson Gray, "Changing Images of God" (Imágenes cambiantes de Dios"), en una conferencia del Sínodo del Noreste, de la Iglesia Presbiteriana (EE. UU.) en el Centro de Conferencias de Stony Point, el 8. XI. 1985. Citada del libro de Ronald M. Green, *Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief* (Oxford University Press, 1978).
[2] Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Doubleday & Co., 1966). Ver también Jerry H. Gill, *On Knowing God* (Westminster Press, 1981), págs. 77-88.
[3] James H. Cone, *God of the Oppressed* (Seabury Press, 1975), pág. 16.

lleva a Gustavo Gutiérrez a desarrollar la teología de liberación latinoamericana a partir de la experiencia de los oprimidos y las oprimidas en Perú y otros lugares de América Latina [4]. Una teóloga blanca feminista como Rosemary Ruether, en la construcción de la teología feminista, apela con mayor frecuencia a la experiencia de mujeres blancas y encuentra que es muy importante estar en diálogo con mujeres de color y de diferentes clases y culturas para que la teología feminista defienda la humanidad plena de todas las mujeres [5].

### *1.1. Dependencia del punto de vista*

La declaración fundamental de teólogos y teólogas feministas y de la liberación, es que la naturaleza de "dependencia del punto de vista" de sus teologías no es diferente a la de cualquier otra teología. Cada teología es la construcción de personas particulares y comunidades de fe que confiesan su fe en Dios, con un lenguaje, una metáfora y un patrón de pensamiento apropiados a ese contexto. Juan Calvino fue influenciado por su contexto y por las controversias de Ginebra y la Reforma Continental. Karl Barth asumió las tareas teológicas que surgían de un mundo tomado por el fascismo y la guerra. La Declaración de Barmen, al igual que otros credos en la historia de la Iglesia, respondía a un contexto particular. Desde su contexto, la Declaración relata la esperanza que había en la comunidad confesante alemana en un momento preciso y en un lugar específico. La teología feminista y la teología de la liberación se niegan a esconder su así llamado "prejuicio" en nombre del universalismo de las ideas teológicas. Por ende, las ideas religiosas que presentan se ubican en un contexto que nos ayuda a comprenderlas y evaluarlas.

Las teólogas feministas y de la liberación, al apelar a la experiencia, tampoco están cayendo en la falsa dicotomía entre la verdad estática y la realidad relativa y *cambiante*. La preocupación por el contexto no es sólo un interés en la idea de que todo es *relativo* y que nada realmente importa. Al contrario, comprender que todo está *relacionado* es un intento por profundizar y corregir nuestra visión de la promesa de Dios. Debido a que nuestra comprensión está relacionada a nuestro contexto, importa muchísimo quién formula las preguntas y cuál comunidad creyente está luchando con las respuestas. Robert McAfee Brown lo señala de esta forma:

---

[4] Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, pág. 256.
[5] Rosemary Radfor Ruether, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation", en *Feminist Interpretation of the Bible*, editado por Letty M. Russell, págs. 112-116.

> El punto de vista del Evangelio es eterno, pero está encarnado. Estamos encarnados, pero nuestro punto de vista no es eterno; es mediatizado por las "vasijas de barro".
>
> "Cristo Jesús es el mismo ayer, hoy y siempre" (Hch. 13.8). Pero aquellos *y aquellas* que reciben y transmiten la historia, "tienen este tesoro en vasijas de barro" (2Co. 4.7) [6].

Habiendo afirmado de que toda teología está arraigada en la experiencia de teólogos y teólogas y comunidades particulares, las teólogas feministas y de la liberación hacen una segunda afirmación: la experiencia de las "no-personas" es importante para entender a Dios en el mundo actual. Aseveraciones como las siguientes: "Ella es sólo una mujer"; "él ni siquiera fue a la universidad; "ella ni siquiera puede hablar buen español", son indicadores de prejuicios que pueden ocultar una palabra importante de Dios. La experiencia de las mujeres es tan importante como la de los hombres. Pero esta experiencia se considera trivial y poco significativa porque aquellos que dan forma a las ideas y formulan la teología consideran el trabajo de las esposas y sirvientas (quienes son las que realmente se preocupan por sus necesidades) menos importante que lo que ellos hacen. La institución teológica a menudo parece vivir en tiempos de Aristóteles, cuando las mujeres no contaban, porque "por naturaleza" no se les permitía participar en la vida pública.

El tercer planteamiento en cuanto a la experiencia como fuente de autoridad para la teología, es que este acercamiento más inductivo no es menos lógico o menos científico que otras teologías. Hay gran cantidad de desaciertos en todas las teologías, ¡nadie tiene el monopolio! Pero aunque los eruditos trabajen para aclarar sus métodos y procedan luego de manera lógica y consistente, no hay razón para que el modelo de necesidades lógicas sea tomado de la filosofía o de la ciencia en vez de la sociología o del arte y la literatura. La forma de las teologías contemporáneas blancas masculinas se ha desarrollado como respuesta a los intelectuales que menosprecian el intelectual y moderno mundo occidental. Pero, como señala claramente Gutiérrez, hay igual urgencia por dirigir la interpretación del evangelio a las "no-personas" de la sociedad como a las y los "incrédulos" [7]. Incluso hay un amplio precedente para la "encarnación" del evangelio entre las hermanas y hermanos "más pequeños" (Mt. 25.40).

---

[6] Robert McAfee Brown, "What Is Contextual Theology?" en *Changing Contexts of Our Faith*, editado por Letty M. Russel (Fortress Press, 1985), pág. 81.
[7] Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, págs. 267-270.

### *1.2. Atención al contexto*

Cuando se hace teología con atención especial al contexto, las experiencias y las historias de diversos pueblos, en vez de ser una amenaza para el evangelio, son una invitación a ampliar nuestra comprensión de cómo se cree y se vive la Palabra de Dios en las numerosas y distintas sociedades y en diferentes partes del mundo. Por ejemplo, el reconocimiento de que yo estoy haciendo teología blanca feminista desde el contexto de la clase media norteamericana, no limita mi teología. Al contrario, la sitúa de tal manera que teólogas negras, latinoamericanas y asiáticas puedan hablar de su propia esperanza, sin sentir que tienen que competir en la lista de popularidad de las teologías. Lo mismo se puede decir en cuanto a otras teologías de hombres y mujeres de otros colores, clases y países.

Apelar a la experiencia es, entonces, una invitación a que los cristianos y las cristianas vean cómo la fe es formada por la vida y cómo puede crecer, cambiar y profundizarse con los cambios en el contexto de la vida y del aprendizaje. La palabra "contexto" viene del latín *texto* (tejer o unir). Mirar el contexto o *material textual circundante*, en las Escrituras o en otros documentos de la iglesia, a menudo nos aporta una nueva luz acerca del significado de un texto particular. Estudiar las *circunstancias históricas* o los eventos que llevaron a la formación de un mensaje particular de la Biblia, un credo de la iglesia, o cualquier otro documento, nos ayuda a entender mejor la intención original del texto. Observar las *circunstancias contemporáneas* de nuestra propia vida y la de otros y otras muy diferentes a nosotras, nos ayuda a comprender cómo es que somos uno en Cristo Jesús y a la vez expresamos su presencia de diferentes maneras. Vale la pena asumir los riesgos de exponernos frente a compañeros y compañeras en Cristo, para poder tejer la experiencia de la vida en el tejido de nuestra fe.

La experiencia que se convierte en la base de las teologías feministas y de la liberación es más que los simples acontecimientos de la vida diaria. La vida se asume con seriedad y provee una base cultural para el trabajo, pero es de la experiencia de las personas que luchan por alcanzar la plena humanidad y dignidad humana y que reflexionan críticamente acerca de su lucha, que son formadas las nuevas teologías. De estas comunidades de lucha que buscan la justicia, la libertad y la paz, surgen análisis críticos y nuevas perspectivas que aportan un lente a través del cual entender el mensaje del evangelio.

En el caso de las teologías feministas, apelar a la experiencia de las mujeres no se refiere sólo a las experiencias de las mujeres blancas, o pobres, o latinas. Más bien es apelar a la experiencia de cada grupo particular de mujeres. Sobre ésta reflexionan crítica-

mente las personas que están luchando por la plena participación de las mujeres en las estructuras de la iglesia y de la sociedad [8].

La experiencia de ninguna manera constituye la única fuente para la teología cristiana. Pero tampoco es simplemente un agregado que se hace después de haber terminado un análisis cuidadoso y razonado de la tradición bíblica y la iglesia. Por ejemplo, cuando las teologías feministas escuchan con atención las experiencias críticamente reflexionadas de mujeres que luchan por la liberación, su forma de ver el mundo cambia. Y al cambiar nuestro punto de vista, desarrollamos un nuevo marco o paradigma de interpretación. En el caso de feministas, tanto hombres como mujeres, este paradigma se aleja del paradigma de dominación que predomina para acercarse a un paradigma de compañerismo.

## 2. Cambio de paradigmas

Como indica Sallie McFague en su libro *Metaphorical Theology (Teología metafórica)*, los paradigmas —las estructuras interpretativas para la comprensión de la realidad— aportan contextos para la interpretación o el significado y cambian muy lentamente [9]. Cada vez que hay un cambio de paradigma en el campo de la teología, la comprensión teológica anterior permanece, pero hay una nueva comprensión de aquello que evoca consentimiento de fe y acción. Cada cambio teológico conlleva una alteración en lo que la tradición considera autoritativo. Las teologías feministas, junto con las teologías de la liberación, señalan el inicio de este cambio de paradigmas que afecta todas las estructuras de autoridad en la religión y en la sociedad, incluso la afirmación de que la Escritura nos llama al consentimiento en la fe y la acción [10].

El paradigma de la autoridad que prevalece en las religiones tanto cristiana como judía, es el de la autoridad como dominación. Dentro de este marco, todas las preguntas sobre la autoridad se basan en quién es el número uno en el esquema de la autoridad, de manera que la persona con la posición más alta mantiene el control. Pero del paradigma feminista y liberador de la autoridad en comunidad, que empieza a adquirir credibilidad para las mujeres

---

[8] Eugenia Coller, "Fields Watered with Blood: Myth and Ritual in the Poetry of Margaret Walker", en *Black Women Writers*, 1950-1980, editado por Mari Evans, págs. 499s; Ada María Isasi-Díaz, "Toward an Understanding of Feminismo Hispano in the U.S. A.", en *Women's Consciousness, Women's Conscience: A Reader in Feminist Ethics*, editado por Barbara H. Andolsen *et al.* (Winston Press, 1985), págs. 51-62.

[9] McFague, *Metaphorical Theology*, págs. 79-83.

[10] Letty M. Russell, "Authority and the Challenge of Feminist Interpretation", *Feminist Interpretation of the Bible*, págs. 137-146.

y hombres de fe, brota un nuevo marco que permite a las muchas autoridades enriquecerse a sí mismas en vez de luchar por la posición más elevada.

### 2.1. *La autoridad como dominación*

El paradigma de la autoridad como dominación ya no tiene sentido para las feministas. Ese conjunto de creencias, valores y métodos que conforma una perspectiva común, tiende a predominar en la iglesia, en la universidad y en la mayoría de las investigaciones y los diálogos teológicos [11]. Consciente o inconscientemente, vemos la realidad en forma de jerarquía o pirámide. En la teoría feminista, este paradigma se llama el "patriarcado". En su libro *Bread, Not Stone* (*Pan, no piedra*), Elisabeth Fiorenza describe este término:

> El patriarcado, como pirámide masculina de subordinaciones y explotaciones graduadas, especifica la opresión de las mujeres en términos de la clase, la raza, el país o la religión de los hombres a quienes "pertenecemos" [12].

Este significado más amplio del patriarcado describe toda forma de explotación, no sólo el sexismo. Se refiere a la manera en que una sociedad funciona y no simplemente a las acciones particulares de los hombres en la sociedad.

Según esta comprensión de la autoridad como dominación, todas las cosas son asignadas un orden divino, con Dios a la cabeza, el hombre después y así por el estilo, hasta llegar a los perros, las plantas y la "impersonal" naturaleza. La "verdad" teológica se busca ordenando la jerarquía de doctrinas, órdenes y grados. El problema para las mujeres y los grupos del Tercer Mundo es que a menudo sus perspectivas no calzan dentro de las estructuras piramidales de este sistema de interpretación. El precio que hay que pagar para ser incluido o incluida en la empresa teológica es la pérdida de perspectiva y cultura propia, para poder hacer "buena teología" tal y como la definen "los que están arriba". Cualquiera que persista con preguntas y perspectivas que no calzan con el paradigma, paga el precio de un mayor grado de marginación. Un ejemplo extremo es el brote de "grupos herejes" que han sido excluidos del diálogo teológico, perdiendo de esta manera la posibilidad de desarrollo y crítica mutuas.

---

[11] Ver Letty M. Russell, "Women and Ministry: Problem of Possibility?" en *Christian Feminism*, Judith L. Weidman (ed.), págs. 75-92.
[12] Fiorenza, *Bread Not Stone*, pág. xvi.

Este paradigma de la realidad es una perspectiva teológica inadecuada porque produce una lógica religiosa de dominación y opresión de los débiles por parte de las élites del poder político, económico y religioso. Dicho panorama se opone claramente a la promesa mesiánico-profética de la acogida que Dios ofrece a los excluidos y las excluidas (Lc. 4.16-30). También es un paradigma inadecuado de la autoridad en un mundo que es tan diverso que ya no tiene sentido tratar de obligar a las personas a asumir una visión tan rígida de la verdad teológica y social. Por último, desanima la cooperación en la búsqueda de significado, porque enmarca la discusión dentro de una competencia de ideas en la que todas las personas que participan desean ganar "el mejor lugar" venciendo a las demás.

### 2.2. *La autoridad como compañerismo*

El naciente paradigma feminista que trata de encontrar sentido en la verdad bíblica y teológica, es el de la autoridad del compañerismo o comunidad. En este sentido, la realidad es interpretada como un círculo de interdependencia. El orden es explorado por medio de la inclusión de la diversidad en un espectro de arco iris que no requiere que las personas se sujeten a la "cima", sino que participen en la tarea común de crear una comunidad interdependiente de la humanidad y la naturaleza. La autoridad se ejerce en comunidad y no *sobre* la comunidad, y tiende a reforzar ideas de cooperación, enriquecida por contribuciones de una amplia diversidad de personas. Cuando las diferencias son valoradas y respetadas, aquellos y aquellas que se han encontrado marginadas de la iglesia y de la sociedad empiezan a descubrir su propio valor como seres humanos.

En la teoría feminista, este paradigma tiene una variedad de designaciones, incluyendo compañerismo, amistad, comunidad, relación, mutualidad y matriarcado. Pero en cada caso, como señala Elisabeth Moltmann-Wendel, la intención no es simplemente invertir el viejo paradigma de dominación, sino buscar una forma alternativa de ordenar nuestra realidad y nuestro mundo para que sea menos dañina para los seres humanos, la naturaleza y toda la creación [13]. Este paradigma de la realidad no es un sueño romántico, porque muchas personas, incluyendo feministas, están tratando de actuar según esta perspectiva. De hecho, es la alternativa más realista en un mundo que busca la autodestrucción con tal de que alguna nación o grupo pueda gritar "victoria".

---

[13] Elisabeth Moltmann-Wendel y Jürgen Moltmann, pág. 36.

La autoridad como compañerismo también ofrece una perspectiva teológica que trata de descubrir un consenso más inclusivo sobre asuntos teológicos. No es diferente, quizá, de lo que significó el consenso en las comunidades primitivas cristianas: un consenso no con respecto a la doctrina, sino respecto a la historia compartida del amor de Dios en Cristo Jesús (Fil. 2.1-2). Ya no trata de que todas las personas acepten un pulido sistema de prioridades para la verdad teológica, sino que acoge a todos aquellos que están dispuestos a compartir en la construcción de una comunidad humana integral que incluya a mujeres y hombres de todas las razas y clases. La autoridad como compañerismo enmarca la discusión en términos de una búsqueda y un compartir comunitario en el que todos y todas puedan regocijarse cuando uno o una recibe una nueva luz que puede compartir en el peregrinaje hacia la nueva creación de Dios.

He usado la imagen del *arco iris* para tratar de describir la forma en que funciona la autoridad como compañerismo. En contraste con el orden jerárquico, representado por la pirámide de la autoridad como dominación, el orden del arco iris consiste en una amplia variedad de colores y adquiere mayor belleza entre más colores tenga y entre más del círculo se pueda ver. El arco iris aparece con mayor frecuencia después de una tormenta y esto lo hace apropiado para representar una nueva realidad que surge en medio de las luchas contra la vieja realidad. El arco iris también es una señal familiar de la alianza con la creación después del diluvio (Gén. 9.12-13). Como la luz reflejada en un prisma, las diversas partes de la creación de Dios se refractan unas a otras, creando un efecto sinergético con más espíritu de color, energía y poder. Según la intención de Dios para la creación, todas las partes son bienvenidas a participar mientras estén dispuestas a trabajar por el propósito del pacto de Dios de justicia, shalom, y lo que Katharine Sakenfeld llama "fidelidad" [14]. En la perspectiva del arco iris, los seres humanos ya no están ubicados en el pináculo de la pirámide de la creación, sino en medio del círculo de la creación, como cuidadores y mayordomos de lo que Martin Luther King llama "la casa-mundo" de Dios.

> Hemos heredado una gran casa, una maravillosa "casa-mundo", en la cual tenemos que vivir juntos —negros y blancos, occidentales y orientales, gentiles y judíos, católicos y protestantes, musulmanes e hindúes— una familia innecesariamente separada

[14] Katharine Doob Sakenfeld, *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective* (Fortress Press, 1985), págs. 132-151. Para una mejor comprensión de la imagen del arco iris, ver Judith L. Weidman (ed.), *Christian Feminism*, págs. 80-92.

por ideas, culturas e intereses y, porque ya no podemos vivir separados, tenemos que aprender a vivir juntos [15].

## 3. Metáforas de la casa

La figura del arco iris nos ayuda a comenzar a vivir como una familia mundial en la expectativa de la promesa de Dios de una creación transformada. Pero el arco iris es una imagen fugaz que se ve a través de las nubes en el cielo, a través de un prisma en la pared, o en innumerables productos comerciales, especialmente aquellos hechos para niñitas. Lleva un mensaje oculto: las mujeres deben vivir el sueño de "buscar el fin del arco iris", dejando que los hombres se encarguen de manejar el "mundo real". Por tanto, necesitamos metáforas que hablen concretamente de las relaciones humanas de autoridad y que nos recuerden que todos y todas vivimos juntos en la misma casa de Dios. Dichas metáforas nos podrían ayudar a entender cómo podemos ordenar nuestras propias relaciones sociales y personales dentro de los patrones del compañerismo.

### *3.1. La presencia de Dios*

Una de las tareas claves de los teólogos y las teólogas es proveer metáforas para ilustrar la forma en que la presencia de Dios se da a conocer entre nosotros y nosotras. Cuando pensamos o hablamos de Dios, siempre usamos metáforas; porque conocemos la auto revelación de Dios a través de la experiencia de nuestras "vasijas de barro". Así como las extensas metáforas que Jesús usó para describir el reino de Dios, que es parecido y a la vez diferente de nuestra realidad, otras metáforas religiosas nos ayudan a ver de qué forma Dios es parecido a —y diferente de— un pastor, una ama de casa, un padre, una gallina con sus pollitos y así sucesivamente. Gordon Kaufman, en su libro *Theological Imagination (Imaginación teológica)*, describe este aspecto metafórico del hablar-de-Dios como la tarea primordial de la teología. Kaufman escribe:

> Estoy convencido de que la teología es (y siempre ha sido) esencialmente un trabajo constructivo de la imaginación humana, una expresión de la actividad de la imaginación, que ayuda a

[15] Martin Luther King, Jr., *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?* (Beacon Press, 1967), pág. 167.

proveer orientación a la vida humana, desarrollando una imagen simbólica del mundo y del lugar humano en este mundo [16].

Un paradigma es el marco teórico dentro del cual se organizan las ideas en un campo especial de investigación; define los temas a tratar y los métodos, las preguntas y las respuestas que probablemente se utilicen [17]. Por otro lado, una metáfora es una manera de describir a través de imágenes lo que aún no se conoce, usando ejemplos concretos de la realidad. Decir "vivo en la *casa del amo*" es una forma de describir metafóricamente la posición de subordinación que proviene de la experiencia concreta de las mujeres, los sirvientes y los niños y las niñas en muchísimas casas. Decir "vivo en una casa de libertad", es usar una descripción metafórica de la libertad que cada uno y cada una tiene para participar con otros y otras en una comunidad de ayuda mutua. Proviene de la experiencia concreta de los esclavos y las esclavas que vivían en la "casa de cautiverio" del Faraón, y que salieron de allí como pueblo de Dios hacia una "nueva casa de libertad".

Como señala el capítulo I, "casa de libertad" es una metáfora que puede ayudarnos a entender cómo la autoridad del compañerismo va tomando forma en nuestras vidas como un "aperitivo" o anticipo de la plena restauración de la creación de Dios. Si hemos de acoger con alegría la diversidad del arco iris y celebrar las diferencias de aquellos y aquellas que son nuestros vecinos y vecinas, necesitamos vivir juntos como compañeras y compañeros en una *casa de libertad*. Me parece que esta metáfora es particularmente apropiada para la autoridad, porque incluye una nueva dimensión liberadora junto con muchos prototipos antiguos de lo que es la morada humana. En nuestro crecimiento como seres humanos, no podemos ni siquiera llegar a entender quiénes somos, si no contamos con el cuidado y el acompañamiento necesarios. Este compañerismo con otros seres humanos nos permite aprender a ser personas capaces de compartir en relaciones con quienes nos rodean, con Dios, con el mundo, y con nosotras y nosotros mismos. Habiendo sido creadas y creados por Dios para vivir en comunidad, nos encontramos de alguna forma con la necesidad de una casa humana para sostener la vida misma.

La importancia de esa casa en la tradición bíblica es clara en la historia de Israel, y también para los y las que fueron injertados en esa familia de fe a través de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. La palabra *bayith* ("casa", "habitación" o "templo") es una de las cincuenta palabras usadas con más frecuencia en las

---

[16] Gordon D. Kaufman, *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God* (Westminster Press, 1981), pág. 11.
[17] McFague, pág. 83.

escrituras hebreas y aparece unas dos mil veces en la Biblia junto con la traducción griega (*oikos, oikia*) [18]. En el Nuevo Testamento, "casa" llega a ser una metáfora clave para describir el cuerpo resucitado de Cristo y para la iglesia como casa de fe. La casa-iglesia y las estructuras sociales de la iglesia cristiana primitiva actualmente representan una de las áreas de mayor investigación por parte de los eruditos del Nuevo Testamento. Por ejemplo, un estudio de John Koenig sobre la hospitalidad en el Nuevo Testamento se centra en el compartir de los alimentos y en el diálogo de la mesa [19]. El trabajo de Elisabeth Fiorenza, *En memoria de ella,* se interesa por el "discipulado de iguales" y por el último resquebrajamiento de la igualdad representado por los códigos domésticos en Efesios 5 y 6 [20].

Al igual que la metáfora "tierra", tan cuidadosamente descrita por Walter Brueggemann como un tema de teología bíblica, la metáfora de la casa puede ser un prisma para entender la promesa del jubileo de liberación y reconciliación humana. De hecho, esta es la única metáfora que Brueggemann utiliza para describir las historias acerca de la tierra en Israel. Nos dice:

> La primera historia tiene que ver con el riesgo que se corre al no poseer un hogar. Aparece entonces el don de un hogar. La segunda historia es sobre el profundo anhelo por un hogar, a tal grado que resulta en la no posesión de un hogar. Y una tercera historia, la del exilio en Jerusalén, en la que aprendemos que la acogida a los despojados (crucifixión) de parte de Jesús, es finalmente el maravilloso y sorpresivo regalo de un hogar (resurrección) [21].

Esta metáfora particular para la autoridad es de *libertad,* porque visualiza una comunidad donde la promesa escatológica de Dios, descrita en Gálatas 3.28, empieza a hacerse realidad. Cuando los dones de Dios están presentes en una casa, todas las personas son bienvenidas como compañeras y las diferencias no importan. El

---

[18] Bonnie Pedrotti Kittel, *Biblical Hebrew* (s. e., 1978), pág. 101; O. R. Sellers, "House", *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* vol. 2, editado por George A. Buttrick et al. (Abingdon Press, 1962), pág. 657.
[19] John Koenig, *New Testament Hospitality: Partnership with Strangers as Promise and Mission* (Fortress Press, 1985).
[20] Fiorenza, *En memoria de ella,* segunda y tercera partes, págs. 97-342. Ver también John H. Elliott, *A Home for the Homeless;* John G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Prentice-Hall, 1975); Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Fortress Press, 1983, 2a. ed.); Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo* (Sígueme, 1988); Gerhard Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Sígueme, 1985).
[21] Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift. Promise, and Challenge in Biblical Faith* (Fortress Press, 1977), págs. 3-6, 189.

don de Dios de la promesa del jubileo se hace realidad cuando las casas de las tradiciones hebrea y helenística son transformadas con la presencia de Cristo [22]. Aquí la libertad ya no se ejerce como dominación sin límite, ni como control sobre aquellos que pueden limitar la libertad de uno en favor de sus necesidades. Al contrario, se realiza como compañerismo sin límite, o *koinonia*, entre aquellos y aquellas que encuentran la posibilidad de esta nueva relación a través del don del amor de Dios [23].

### 3.2. *Nuevas casas*

Las nuevas casas que ocasionalmente vislumbramos en el Nuevo Testamento nos dan algunas claves sobre cómo debería funcionar la autoridad en una casa de libertad. En los Evangelios las mujeres y los hombres que se unían al movimiento de Jesús, formaban nuevas comunidades de personas que realizaban la voluntad de Dios (Mt. 10.37; 12.48-49). Como señala Luise Schottroff, aquellos y aquellas que seguían a Jesús formaban la nueva *familia de Dios*, y estas eran buenas noticias [24]. Estos seguidores y seguidoras eran los *ochlos*, los y las pobres y proscritos de la sociedad. En algunos casos eran personas tan marginadas que sus familias estaban arruinadas, obligando no sólo a las mujeres sino también a los hombres a andar de un lado a otro buscando comida y trabajo, como los jornaleros en el viñedo que encontraron trabajo en la última hora. Esta parábola nos presenta lo que posiblemente era una escena común: trabajadores esperando todo el día para conseguir trabajo, aunque fuese por una hora, y sin siquiera saber cuánto recibirían, con la esperanza de conseguir algo para comer (Mt. 20.1-16). Por supuesto, el mensaje de Jesús llevó a muchas divisiones entre las familias, pero para muchos significó encontrar una nueva casa y una nueva familia, ya que su propia familia estaba destrozada por las condiciones económicas de la época [25].

En el contexto helenístico de las congregaciones paulinas, las comunidades que creían en la resurrección parecen haberse reunido en casas. Pero eran muy distintas a las casas que eran la unidad política de la sociedad de la época que incluia a la familia, los

---

[22] Sharon H. Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico*, págs. 59-80. Cf. Letty M. Russell, "Partnership in New Creation", *Growth in Partnership*, págs. 15-38.
[23] Jürgen Moltmann con M. Douglas Meeks, "The Liberation of Oppressors", en *Christianity and Crisis* 38(20): 315s (25. XII. 78).
[24] Luise Schottroff, "Women as Followers of Jesus", en *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, editado por Norman K. Gottwald (Orbis Books, 1983), págs. 418-427.
[25] Schottroff, págs. 422s.

esclavos y las esclavas, las personas libres, los y las sirvientes, los y las obreros y los y las inquilinos. Por el contrario, las casas-iglesia parecen haber sido más bien asociaciones voluntarias de la sociedad helenística que brindaban hospitalidad y apoyo. Como nos cuenta Pablo en 1Corintios 1.26-30 [26], unas cuantas mujeres y hombres de *status* social más elevado servían como patronos de estas asociaciones, pero la mayoría de la gente pertenecía al *status* más bajo. Estos últimos formaron una nueva *koinonia,* que se reunía en una casa, pero con mujeres y hombres trabajando en el ministerio como compañeros, compartiendo con esclavos y esclavas, con personas libres, y sirvientes en esta nueva casa de libertad.

Muchos de los detalles de este modelo están aún bajo estudio entre los eruditos del Nuevo Testamento, pero hay consenso en que dicho patrón social se percibe en los escritos de Pablo, y que los últimos escritos del Nuevo Testamento revelan un acomodo gradual a los viejos patrones patriarcales tanto en la casa como en la iglesia. Aunque los cristianos y las cristianas no alababan al César como la cabeza de la familia religiosa, se esforzaron por probar que en todo lo demás eran fieles ciudadanos (1 Pe. 2.13-17). Así es que Efesios 5.21-6.9 hace referencia al orden de la casa: la subordinación de la mujer, el niño y la niña, y el esclavo y la esclava al esposo, padre y amo. La iglesia es llamada ahora la *casa de Dios* en su manifestación local y universal y empieza a desarrollar órdenes de ministerio jerárquico (1Ti. 3.15; 1 Pe. 2.5) [27].

Estos prototipos de la casa encontrados en el Nuevo Testamento nos aportan algunas imágenes de lo que era una casa. Otro pasaje del Nuevo Testamento que me parece ilustra una casa de libertad, es el consejo de Pablo acerca del *hos me* (como si no fuera) en 1 Corintios 7. Aquí Pablo aconseja a la iglesia de Corinto acerca del matrimonio y el celibato. En los versículos 29 y 30 aconseja a los hermanos y hermanas en Cristo,

> ...a aquellos *y aquellas* que están casados los dejen vivir como si no lo estuvieran, y a los *y las* que sufren, como si no sufrieran, y a los *y las* que se regocijan, como si no se regocijaran, y a los *y las* que compran como si no tuvieran compras, y a los *y las* que tratan con el mundo, como si no tuvieran tratos con él [28].

---

[26] Malherbe, *Social Aspects,* págs. 69-72; Fiorenza, pág. 340; John G. Gager, "Social Description and Sociological Explanation in the Study of Early Christianity: A Review Article", en *The Bible and Liberation,* Norman K. Gottwald (ed.), págs. 431-440.
[27] Fiorenza, págs. 343-351; Elliott, *A Home for the Homeless,* págs. 220-233.
[28] Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Sígueme, 1981), pág. 414; L. Russell, *The Future of Parnership,* págs. 167-176.

Aunque nuestra escatología no sea la misma que la de Pablo, nos provee una clave sobre la convivencia en libertad. La clave es que debido a nuestro compromiso de vivir como si la nueva creación de Dios estuviera en medio nuestro, consideramos que los roles sociales y las jerarquías son secundarias. En primer lugar está nuestra relación con Dios, por tanto, todos los roles y las jerarquías ya no son lo más importante. Esto no significa que las relaciones humanas ya no importan, sino que las reenfocamos en razón del don de libertad de Cristo (Gál. 5.1). Nuestras relaciones son muy importantes, porque la forma en que vivimos estas relaciones de fidelidad, *shalom* y justicia es una expresión de lo que tiene más significado en nuestra vida.

A mi me entusiasma tanto la idea de vivir "como si no fuera", que le puse a mi casa *Hos Me*. Por supuesto, traté de vivir en mi casa ¡cómo si no le perteneciera al banco! Lo que quería era reconocer que esta atesorada posesión no debería interponerse entre mí y las necesidades de mis vecinos, o el llamado de Dios. Una vez recibí un lindo regalo, una placa con el nombre de mi casa en hebreo. Pero incluso el nombre es como "si no fuera" porque nadie lo puede leer. *Hos Me* es griego, no hebreo, y no tiene sentido cuando está escrito en hebreo. O sea, no tiene sentido, a menos que uno sea especialista en hebreo. Un día Bonnie Kittel me visitó, y por supuesto vio el letrero. Dijo que hasta donde ella sabía, ¡se trataba de una transcripción en hebreo de las palabras "mi casa"! Sí, es mi casa, pero es más que eso, y me gustaría que llegara a ser parte de esa amplia casa de libertad de Dios.

Cuando lo que importa en última instancia es nuestra relación con Dios, nos podemos atrever a vivir con patrones diferentes a los que nos ofrecen las costumbres o tradiciones de nuestra propia cultura. Muchas de estas tradiciones usan un término ambiguo para "casa". Tenemos la tradición griega de la casa patriarcal que está separada de la vida pública pero que sigue constituyendo el "castillo del hombre". También tenemos la tradición de la casa de Dios, en la cual la iglesia de los padres reemplazó la igualitaria casa-iglesia primitiva. Ultimadamente los de esa casa-iglesia no vivieron más "como si no fuera", sino como sirvientes de la casa de Constantino y César.

Al mismo tiempo, sin embargo, la casa con todas sus variaciones se entiende en todas las culturas como un lugar donde el ser humano es nutrido, y es el lugar donde las mujeres y los niños y las niñas sienten estar en casa. Cualquier teología feminista que no se preocupe por lo que pasa dentro del hogar y la familia, no podrá re-visualizar el área de vida más importante para las mujeres. Por ejemplo, hablando de mujeres negras, Delores Williams dice que la liberación de la mujer negra y la liberación de la familia negra son inseparables. Una de las tareas de la teología feminista es construir

principios críticos de interpretación bíblica que constituirán una palabra de esperanza para todos y todas las que se encuentran en el reverso [29].

Si existiera una casa de libertad, aquellos y aquellas que viven en ella podrían encontrar una manera de nutrir la vida sin tener que pagar el precio de estar involucrados en roles permanentes de dominación y de subordinación. Esto es lo que hace tan poderosa esta metáfora. El término "casa" nos sorprende como metáfora para la autoridad en compañerismo por sus asociaciones opresivas. Sin embargo, el término "libertad" nos obliga a usar nuestra imaginación para ver qué tiene que ver la casa con libertad, tanto en las relaciones personales como en las estructuras políticas y sociales de la casa-mundo de Dios [30]. Esta época en que las estructuras de la comunidad humana están tan enredadas, tanto como en el primer siglo del Imperio Romano, es el momento de buscar maneras para confrontar los paradigmas de dominación. Con esta tarea en mente, espero que Hannah Arendt tenga razón al decir respecto a los últimos dos siglos, que "el ansia por liberar y construir nuevas casas donde habite la libertad, es sin igual y no tiene precedentes en la historia" [31].

---

[29] Delores S. Williams, "Black Women's Literature and the Task of Feminist Theology", en *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, editado por Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan y Margaret R. Miles (Beacon Press, 1985), págs. 101s.

[30] Nelle Morton, *The Journey Is Home*, págs. 152-155.

[31] Hannah Arendt, *On Revolution* (Viking Press, 1965), pág. 28.

# Capítulo III

# El poder de nombrar

Hace algunos años participé en una reunión del Presbiterio del Sur de Nueva Inglaterra, en la Primera Iglesia Presbiteriana de Stanford, Connecticut. La iglesia estaba diseñada en forma de ballena, con un santuario de vidrio representando el hogar de Jonás bajo el agua. Dirigir una reunión de negocios en ese santuario tan dramático y abovedado, no dejaba de ser un problema, sin embargo, esperé con ansias el culto de clausura. Dos mujeres de la Escuela de Divinidades de Yale fueron aceptadas como candidatas para la ordenación e iban a ser recibidas en ese culto. Al fin comenzó el culto y leyeron la lección bíblica que se basaba en el Salmo 8:

> ¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre para que lo visites?

El predicador subió al púlpito para dar el sermón, mientras que las mujeres se quedaron sentadas abajo. Cuando llegó el momento de ordenarlas, las mujeres se hincaron en las gradas

mientras que los "sacerdotes y hermanos" que dirigían el servicio, seguían arriba en el Presbiterio. Según las directrices de la constitución presbiteriana, se había permitido que las mujeres se prepararan para la ordenación e incluso determinaron los pronombres femeninos para la liturgia de ordenación. Sin embargo, ¿qué pasó con el poder de nombrar y las imágenes comunicadas en ese culto? Después del culto me uní a unas cuantas personas en una protesta contra los poderes existentes, pero sabía que el lenguaje y el simbolismo religioso de la liturgia reforzaba un modelo perdurable y difundido del comportamiento divino y humano [1]. ¡El paradigma religioso de dominación estaba vivo y muy presente!

El lenguaje y el simbolismo de dominación y subordinación que fortalece las instituciones patriarcales religiosas, sociales y políticas, se puede encontrar tanto en la Biblia como en nuestro propio medio. El Salmo 8, por ejemplo, expresa claramente que Dios y los hombres son los actores en el escenario de la vida, y muchos contextos litúrgicos continuamente desarrollan esta percepción a través de los detalles de personas, lugares, símbolos y lenguaje experimentados en las iglesias. En la mayoría de las versiones en español, el lenguaje de los salmos utiliza pronombres masculinos no sólo para referirse a Dios, sino también al ser humano. Además, este salmo refleja una interpretación de Génesis 1 que parece colocar a Dios en la cima, con los hombres un poco más abajo, (en compañía de los ángeles) gozando de poder sobre todas las otras criaturas y la creación misma. A pesar de la belleza de este salmo de adoración, su uso en las liturgias es problemático para aquellos y aquellas que buscan un nuevo paradigma de compañerismo. Pero quizá este salmo nos puede ayudar a ver porqué la inquietud del hablar-de-Dios y el hablar humano es crucial para las feministas judías y cristianas que han experimentado el poder de la palabra escrita, actuada y hablada, para reflejar y moldear su vida.

Este poder de nombrar tiene implicaciones para la comprensión feminista del poder y la autoridad en comunidad. El poder, como hemos visto, es la habilidad de lograr los fines deseados, y el poder de darle nombre a nuestra realidad cumple con este fin. Sólo tenemos que ver la televisión o el periódico para darnos cuenta de cómo el lenguaje de las palabras y los símbolos nombra a todo lo que un patrocinador particular quiere que compremos, desde el alimento para perros hasta la guerra de las galaxias. La comunicación es una industria porque la nomenclatura es una herramienta

---

[1] Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", en *Reader in Comparative Religion*, 2a. ed. rev., editado por William Lessa y Evon Vogt (Harper & Row, 1972), págs. 204-216. Citado por Carol P. Christ and Judith Paskow (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, pág. 2, ver también la pág. 27.

poderosa para lograr los fines deseados de los gobernantes económicos, políticos y religiosos de la sociedad.

Este poder de nombrar tiene aún más fuerza cuando se les atribuye autoridad o un derecho legítimo a esta forma de control, a las personas que nombran. De vez en cuando a una de estas personas o medios de comunicación se le escapa una frase racista o una mentira y su autoridad es cuestionada. Sin embargo, nos resistimos a cuestionar todo lo que vemos y oímos, o a discutir elementos escondidos de persuación que buscan convencernos de que los y las pobres son sinvergüenzas y vagabundos, que las mujeres son símbolos sexuales, que la violencia es "sexy", que el SIDA es un castigo de Dios, que los campesinos merecen perder sus fincas y que a las personas del Tercer Mundo les gusta que las exploten. Con el solo hecho de negarnos a cuestionar lo que oímos, estamos aceptando la autoridad de aquellos y aquellas que están nombrando nuestro mundo.

Como cristianas y cristianos vivimos bajo la autoridad de la Palabra de Dios, una autoridad que nos presenta una historia muy diferente. Paradójicamente, esta otra historia también se encuentra en el Salmo 8, pero raramente la oímos a causa de los antiguos paradigmas que rigen en nuestra mente. Este poderoso hablar-de-Dios del salmista nos dice cuánto valora Dios a los seres humanos y nos exhorta a alabarlo poniendo en práctica nuestra responsabilidad de compartir el cuidado de la creación [2]. Antes de enfocar la comprensión cristiana de la autoridad de la Palabra y del poderoso hablar-de-Dios, me gustaría mirar más de cerca la relación entre la palabra y el poder, y la importancia que tiene el uso del lenguaje en la iglesia y en la sociedad.

## 1. La palabra y el poder

Desde el siglo XVIII, los lingüistas han reconocido que el lenguaje influye en la forma en que pensamos y que es, a su vez, moldeado por la cultura de las personas que hablan. La hipótesis de Sapir/Whorf sobre la interrelación del lenguaje, la cultura y el pensamiento ha tenido un gran impacto sobre los estudios del lenguaje en el siglo XX [3]. Los expertos en comunicaciones no son

[2] Ver Letty M. Russell, "Inclusive Language and Power", *Religious Education* 80(4): 582-602 (otoño de 1985). Parte de este artículo se usó en el capítulo III con permiso. Para una visión más positiva del Salmo 8, ver Letty M. Russel, *Becoming Human* (Westminster Press, 1982), págs. 35-47.

[3] Joshua A. Fishman, "Whorfianism of the Third Kind: Ethnolinguistic Diversity as a Worldwide Societal Asset (The Whorfian Hypothesis: Varieties of Validation, Confirmation, and Disconfirmation II)", *Language in Society*, Vol. 2 (1982), págs. 1-14.

los únicos que se han dado cuenta del poder del lenguaje. Grupos de personas que luchan por cambiar la balanza de poder entre personas negras y blancas, ricas y pobres, la naturaleza y la humanidad, el hombre y la mujer, han descubierto que hablar ¡no es sólo hablar! El hablar está relacionado con el pensamiento y la acción, siempre puede herir, tanto como los palos y las piedras. En palabras de Adrianne Rich,

> El lenguaje es tan real, tan tangible en nuestra vida como lo son las calles, las cañerías, las centrales telefónicas, los microondas, la radioactividad, los laboratorios de genética y las plantas de energía nuclear [4].

## *1.1. El hurto del lenguaje*

El movimiento feminista ha descubierto que el nombrarnos a nosotras mismas tiene que ver con reclamar nuestra propia identidad, pensamiento y acción. Las mujeres que luchan por la igualdad entienden que lo que Adrienne Rich llama "el hurto del lenguaje", es parte de la condición de ausencia relativa de poder de las mujeres [5]. Cambiar el lenguaje exclusivo sexista ya no es capricho de unas cuantas mujeres que sufren de lo que un profesor de lingüística de Harvard describe como "envidia de pronombres" [6]. Cambiar el lenguaje y las estructuras sociales sexistas es una acción política seria y muy bien investigada. El genérico "él/hombre" fue el resultado de las políticas de los gramáticos, quienes convencieron al parlamento inglés a aprobar su uso por ley en 1850, porque los hombres "naturalmente" debían tener prioridad. Ahora las mujeres están buscando un retorno al antiguo uso del genérico (en inglés "they") acompañado por el sujeto singular [7]. Las mujeres no están solas en esta posición. El *Oxford English Dictionary* había declarado ya, en su edición de 1971, que el genérico "hombre" era obsoleto. No es casualidad que aparecen más de 1000 artículos entre 1975 y

---

Cf. *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, editado por David G. Mandelbaum (University of California Press, 1949); *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, editado por John B. Carrol (Technology Press, 1956).

[4] Adrienne Rich, "Power and Danger: Works of a Common Woman (1977)", *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1976-1978* (W. W. Norton & Co., 1979), pág. 246.

[5] *Ibid.*, pág. 256. Cf. también Audrey Lorde, "The Transformation of Silence Into Language and Action", *Sister Outsider: Speeches and Essays* (Crossing Presss, 1984), págs. 40-44.

[6] *Harvard Crimson*, Cambridge, MA.: 1971.

[7] Ann Bodine, "Androcentrism in Prescriptive Grammar: Singular 'Theory', Sex-indefinite 'He' and 'He or She'", en *Language and Society* 4: 129-146 (1975).

1983 en una bibliografía anotada sobre el género en el lenguaje, mientras que de 1960 a 1975 hubo sólo 230 artículos y 20 de 1900 a 1960 [8]. Junto con otros grupos oprimidos, las mujeres han descubierto que el lenguaje es poderoso y toman muy en serio estas palabras del lingüista Barrie Thorne:

> Las consecuencias sociales de un lenguaje —utilizado a diario por cientos de millones de personas— que tiende a menospreciar o ignorar toda una clase de seres humanos y hacerlos a un lado por su uso del lenguaje, son devastadoras [9].

Hasta los significados básicos de poder y lenguaje que encontramos en los diccionarios revelan que tienen algo que ver entre sí. En la mayoría de los diccionarios, la primera definición de poder es dominación. Aunque, al menos para las pensadoras feministas, es obvio que el poder se puede ejercer como "empoderamiento" para resaltar el poder de otros y otras, en las interacciones sociales se entiende usualmente como poder *sobre* otros y otras [10].

Como hemos visto, el lenguaje humano es una forma extremadamente importante de control social. Las élites de cualquier sociedad no sólo establecen las normas del lenguaje, sino que usualmente controlan los recursos para la educación y la comunicación y, por lo tanto, tienen el poder para describir el mundo social y natural y asignar un lugar para los diferentes sexos, razas, clases y especies [11].

Aunque la raíz latina indica que la palabra se refiere al uso de la lengua y a los patrones del habla en un grupo cultural particular, el lenguaje humano se entiende con más exactitud como los signos, las imágenes, los sonidos, los gestos, las marcas y las expresiones usadas para comunicar ideas y sentimientos. Esta comunicación es parte esencial de la naturaleza humana y provee metáforas de

---

[8] "Sex Differences in Language, Speech, and Nonverbal Communication: An Annotated Bibliography", en *Language and Sex: Difference and Dominance,* editado por Barrie Thorne y Nancy Henley (Newbury House Publishers, 1975), págs. 205-309; "Sex Similarities and Differences in Language, Speech and Nonverbal Communication: An Annotated Bibliography", en *Language, Gender, and Society,* editado por Chris Kammarae, Barrie Thorne y Nancy Henley (Newbury House Publisher, 1983), págs. 153-332.

[9] Thorne y Henley, *Language and Sex,* pág. ix. Estoy en deuda con J. Shannon Clarkson, Ph. D., estudiante de religión y lingüística de Columbia Teachers College, por las fuentes en historia y teoría lingüística. Cf. *Language, Thought, and Social Justice,* Shannon Clarkson (ed.), Task Force on Education Strategies for an Inclusive Church, Division of Education and Ministry, NCCC, Nueva York, 1986.

[10] Jean Baker Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Beacon Press, 1976), pág. 116. Elizabeth Janeway, *Powers of the Weak,* pág. 109.

[11] Anne Wilson Schaef, *Women's Reality: An Emerging Female System in the White Male Society* (Winston Press, 1981). Cf. *Language and Power,* editado por Chris Kramarae, Muriel Schulz y William M. O'Barr (Sage Publications, 1984).

pensamiento como también los medios para establecer relaciones con otros y otras descubrir la identidad personal en el contexto de las relaciones comunitarias. A través de la comunicación con otros y otras aprendemos a nombrar o asignar significado al mundo que nos rodea y a nombrarnos a nosotros mismos como parte de este mundo.

Al considerar el "hurto del lenguaje" y el consiguiente poder de nombrar, reclamar y cambiar la realidad, es importante recordar la amplia variedad que existe en las formas de comunicación [12]. De otro modo, suponemos que las relaciones se establecen sólo a través del lenguaje hablado o escrito e ignoramos otras formas de comunicación que también "hablan" a las personas que no tienen un alto nivel de educación formal o formación lingüística. A menudo las mujeres y los grupos marginales de la sociedad pierden el poder de la comunicación porque la manera en que se relacionan con otras personas no es reconocida por el grupo dominante. Como señala Margaret Miles en su historia visual de la cultura occidental:

> La vida de aquellos y aquellas que no utilizaban el lenguaje no era menos ordenada por ideas e imágenes que la vida de los que sí lo usaron. Desecharlos como de poco interés para la comprensión histórica es el juicio de una privilegiada élite profesional que refleja un interés exclusivo en los antecedentes de la conciencia moderna subjetiva [13].

### *1.2. El poder y el lenguaje*

La interrelación de poder y lenguaje es evidente en las dos versiones de la creación en Génesis 1 y 2. En Génesis 1.28 Dios otorga al hombre y a la mujer —seres humanos— dominio sobre todas las criaturas como mayordomos de la tierra. En Génesis 2.19 la criatura de la tierra "llama por su nombre" a cada criatura viviente para resaltar la subordinación del mundo animal a la criatura de la tierra. Según Phyllis Trible, la fórmula de nombramiento no se usa en el 2.23, cuando el hombre expresa gozo en la creación de la mujer como una compañera [14]. Es después, en Génesis 3.20, que aparece la fórmula de nombramiento, como señal de subordinación, juntamente con la caída. Aquí la mujer es llamada Eva, madre de todo ser viviente. Ella deberá traer vida a un hogar gobernado por su esposo.

---

[12] "Naming, Claiming, Changing: Sojourneys with Black Women", una serie de conferencias y talleres del Women's Theological Center, Boston, MA., 1984-85.

[13] Miles, *Image as Insight*, pág. 20.

[14] Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, págs. 88-105.

El poder determina la forma en que se usa el lenguaje, porque aquellos y aquellas que pueden realizar sus intenciones lo hacen con relación a la comunicación humana, al igual que lo hacen en otros asuntos. Al mismo tiempo, el lenguaje en sí es una poderosa fuerza en el establecimiento de posiciones de dominación y subordinación y en la legitimización de la autoridad. En *Powers of the Weak (Los poderes de los débiles)*, Elizabeth Janeway describe cómo las redes de poder y lenguaje se entrelazan en la sociedad:

> El poder opera en la sociedad como una fuerza de gravedad que nos mantiene unidos. Al igual que el lenguaje, es una red que se extiende a todos lados y nos toca a todos y a todas. Si el lenguaje es la técnica por la cual nos comunicamos los unos con los otros, el poder es el proceso por el cual interactuamos para implementar nuestros planes [15].

Un buen ejemplo del poder del lenguaje para reflejar el *statu quo* de nuestra sociedad es la historia de la *RSV* (*Revised Standard Version*) de la Biblia, y las luchas del Concilio Nacional de las Iglesias de Cristo y su División de Educación y Ministerio por "proveer liderazgo y recursos que apoyen a la iglesia como comunidad de fe y acción bíblicamente informada" [16]. El comité de traducción de la *RSV* y el comité del *Leccionario de lenguaje inclusivo* tenían la intención de aportar dichos recursos. Pero en ambos casos, la resistencia a cambiar los patrones de lenguaje y pensamiento parece haber reflejado el temor a los cambios sociales y religiosos. Hubo quienes quemaron copias del Nuevo Testamento de la RS*V* cuando fue publicado en 1946 y personas que enviaron cartas de protesta y amenaza cuando apareció en 1983 el *Leccionario de lenguaje inclusivo*, basado en la *RSV*.

Los escritos de la Biblia fueron tomando forma en diferentes culturas, pero todas ellas eran patriarcales y no es posible esperar ni desear que los manuscritos originales reflejen un lenguaje de género inclusivo. Sin embargo, es importante que las traducciones sean lo más precisas posible al transmitir el sentido del mensaje en lenguaje contemporáneo. Es igualmente importante que haya disponibles versiones inclusivas de la Biblia para las personas que desean transmitir el mensaje de que el amor de Dios es ofrecido a hombres y mujeres por igual, y especialmente a aquellas personas que tradicionalmente son excluidas de las comunidades sociales y religiosas por medio del lenguaje y el uso social.

---

[15] Janeway, *Powers of the Weak*, pág. 28.

[16] Emily V. Gibbes y Valerie Russell, "Foreword", *The Liberating Word*, Letty M. Russell (ed.), pág. 9. Ver *An Inclusive-Language Lectionary*, Years A, B, C (John Knox Press, Pilgrim Presss, Westminster Press, 1983, 1984, 1985).

## 2. La autoridad de la palabra

El debate sobre el literalismo de las Escrituras y su interpretación no es nada nuevo. Tampoco es nueva la necesidad de reinterpretar y retraducir la Biblia cada vez que cambian las lenguas y las culturas. Unicamente de esta forma la Palabra puede ser escuchada en nuevas situaciones y en nuevos contextos. Lo que sí es nuevo es que un creciente número de mujeres y hombres, quienes están luchando para liberarse a sí mismos y a otros y otras de las estructuras de opresión, alimentan los criterios de lo que constituye la autoridad en la iglesia cristiana desde la perspectiva de esa lucha.

Según el análisis de David Kelsey, la Biblia llega a tener sentido en las comunidades de fe no por la lectura literal de los textos, sino por una "construcción imaginativa" o estructura interpretativa que evoca nuestro consentimiento y, por ende, se convierte en autoritativa para nuestra forma de vivir la fe [17]. Aquí Kelsey se está refiriendo a la definición más limitada de paradigma, como modelo para la interpretación en una comunidad de discurso. Thomas Kuhn señala que los paradigmas funcionan no sólo como una visión del mundo social en general, como en el caso de los contrastantes puntos de vista del patriarcado y el compañerismo, sino que también son como modelos específicos de investigación, como los que usan diferentes teólogos y teólogas para explicar el significado de la autoridad bíblica [18].

La Escritura funciona como autoridad en comunidades de fe cuyo modelo o paradigma para entender la presencia de Dios incluye la afirmación de que Dios ha de ser conocido a través de la historia de la liberación y salvación en las Escrituras hebreas y cristianas. Pero diferentes comunidades enfatizan diversos aspectos de la historia más que otros. Hay formas de explicar el significado de la presencia de Dios, como vemos en la teología sacramental de la Iglesia Católica Romana, la teología reformada de la Palabra, la teología cuáquera del Espíritu y muchas otras estructuras teológicas. Sin embargo, según Kelsey, la construcción de una estructura teológica o paradigma cristiano tiene tres criterios, si es de ser reconocida dentro de la tradición cristiana como una interpretación autoritaria de las Escrituras. Debe ser un discurso razonado e inteligible, debe hacer uso de la estructura de la tradición cristiana y de la interpretación bíblica y, por último, debe hablar de lo que es

---

[17] David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Fortress Press, 1975), págs. 167-175, 194.
[18] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, 1970, 2a. ed. enl.), pág. 175.

"seriamente concebible o imaginable" en un momento y lugar particulares [19].

## 2.1. *Interpretaciones feministas*

Las interpretaciones feministas varían mucho y están fuertemente arraigadas en las comunidades de fe de los y las intérpretes, quienes luchan con estos criterios y preguntan si todavía son válidos para evocar el consentimiento en un paradigma teológico cristiano de compañerismo. Ciertamente las intérpretes buscan ser *inteligibles,* razonables y lógicas. Sin embargo, como decimos en la discusión de paradigmas, las luchas con el pensamiento y los patrones de lenguaje jerárquico y abstracto han llevado a muchas mujeres y hombres a insistir en que los métodos de interpretación deben incluir un proceso inductivo de acción y reflexión, en el cual el criterio más importante de su congruencia sea cómo esa reflexión se une a acciones y experiencias concretas [20].

Las intérpretes feministas están también *en contacto con la tradición* y el testimonio bíblico, pero plantean preguntas radicales respecto a la infidelidad de la iglesia como guardián de esa tradición y también sobre la forma en que la Escritura y la tradición han sido usadas y mal usadas. La trayectoria de la tradición, como elemento constitutivo de la vida de generaciones posteriores de mujeres y hombres, se considera parte importante de la reconstrucción. ¿Esto ha ayudado a sanar a aquellos y aquellas que buscan vivir una vida de obediencia a Dios? ¿O, más bien, hace daño? También se estudian tradiciones de otras religiones con el fin de ver si sus trayectorias son más dadoras de vida.

La comunidad de lucha también influye en cuáles interpretaciones feministas se consideran *seriamente imaginables.* Como señala Margaret Farley, hablar de lo que es seriamente imaginable en la vida de las mujeres y de otros grupos oprimidos plantea interrogantes acerca de si un Dios sexista, racista o clasista, puede ser en realidad Dios [21]. No me es posible imaginar un Dios que no quiera ser compañero y compañera de toda la humanidad en el proceso de restaurar la creación. Por eso leo la Biblia desde la perspectiva de quienes luchan por la integridad de la humanidad e incluyo este principio de interpretación como parte de lo que es seriamente imaginable dentro del paradigma de autoridad.

---

[19] Kelsey, *Uses of Scripture,* págs. 170-175.

[20] Letty M. Russell, "Authority and the Challenge of Feminist Interpretation", en *Feminist Interpretation of the Bible,* págs. 137-146.

[21] Margaret A. Farley, "Feminist Consciousness and the Interpretation of Scripture", en Russell (ed.), *Feminist Intreptation of the Bible,* págs. 41-51.

La lucha por interpretar las Escrituras y por articular la autoridad de la Palabra continúa mientras tratamos de mantenernos abiertas a las muchas maneras en que el Espíritu de Dios nos puede estar hablando en nuestras comunidades de fe. Pero esta brevísima descripción de la forma en que ciertas interpretaciones bíblicas logran evocar aceptación en comunidades particulares de fe y lucha, indica que nuestra comprensión y nuestro uso de metáforas están directamente relacionados con nuestra comunidad religiosa particular. Difícilmente podemos hacerla a un lado, por mucha lógica que utilicemos.

También indica que la discusión sobre el uso apropiado y la interpretación de la Escritura se basa en nuestro paradigma general o visión del mundo. Lo que estimamos como apropiado se relaciona directamente con nuestra forma de entender a Dios, al mundo y a la iglesia: ya sea como una pirámide de dominación o como un arco iris pluralista de compañerismo. La primera alternativa nos ofrece una visión de la autoridad que tiende a proteger y resguardar la Palabra y la interpreta a través de la doctrina. La segunda nos lleva a una visión de la autoridad que busca encarnar la Palabra y que da a conocer su interpretación a través de las historias de lucha y fe.

Puede que esta descripción de la función de la autoridad bíblica nos ayude a entender que la preocupación por el lenguaje inclusivo no es tanto un asunto de palabras, sino más bien de un paradigma o un marco de interpretación que determina la forma en que las personas entienden y viven su fe. Con esto de ninguna manera negamos que la base de fe para las cristianas y los cristianos es la auto-revelación de Dios en Cristo Jesús a través del continuo poder y la presencia del Espíritu Santo. La base del llamado a la fe cristiana es el hecho de que hay un Dios quien es la fuente de vida y amor y que este Dios ha escogido darse a conocer a través de la palabra hablada y actuada.

## *2.2. La Palabra de Dios*

Las cristianas y los cristianos a menudo hablan de la Escritura como la "Palabra de Dios" porque es una fuente de autoridad en su vida y para sus acciones. Según esta convicción, Dios habla a la comunidad cristiana a través de la historia bíblica. Pero hay varias maneras de explicar cómo esto sucede. Se usa frecuentemente el término "Palabra de Dios" para referirse a la Biblia como testimonio de las acciones de Dios y especialmente a la historia del evangelio de Aquel que llamamos la *Palabra de Vida*. La Escritura también se conoce como la "Palabra de Dios" porque ha sido experimentada por un pueblo de fe y lucha como dadora de vida: una fuente de

fortaleza, un fundamento para la vida. El mensaje bíblico se escucha como Palabra de Dios cuando, por medio del Espíritu de Dios, es inspirada como palabra viva que moldea la vida. Finalmente, la Biblia es considerada confiable porque cristianos y cristianas confían en la *palabra fiel* de Dios, o la fidelidad de la alianza, y están dispuestos a bregar con los textos para responder fielmente en su propio contexto de lealtad y obediencia. Phyllis Bird presenta a las Escrituras como

> ...el lugar donde la iglesia oye y percibe la presencia de Dios al estudiar, ponderar y cuestionar sus palabras —abiertas para nosotros por el Extranjero que nos acompaña en nuestro camino y comparte el pan con nosotros *y nosotras* [22].

Ninguna de estas definiciones de la Palabra de Dios es inconsistente con la tarea feminista de interpretación y cambio en el lenguaje. El propósito de esa tarea es permitir que el mensaje bíblico sea escuchado como la Palabra de Dios, a pesar del contexto histórico patriarcal en el cual las historias de fe fueron formadas. En un sentido, las feministas cristianas constantemente están admitiendo que la Biblia es "desesperantemente sexista" y "dañina para la salud de la mujer". Sin embargo, desde las comunidades de fe y de lucha, ellas apelan a un Dios cuya autoridad se ejerce a través del poder del amor, y se oponen al dios que gobierna a través del poder patriarcal de dominación. El deseo de las personas que trabajan por un lenguaje inclusivo no es dominar, sino que haya una verdadera diversidad en la que ninguna imagen o modelo defina la naturaleza de Dios o de la persona humana.

## 3. Un poderoso hablar-de-Dios

Muchas personas creen que los cambios en el lenguaje usado para describir a Dios son una herejía y que la autoridad bíblica debe basarse en la inspiración verbal de los textos y en un canon cerrado. Esta interpretación particular no es necesaria para el reconocimiento del canon de la Biblia o de su inspiración divina. Según Phyllis Bird, "canon" no se refiere a un número exacto de libros, sino a la aceptación de un texto por parte de la iglesia como algo autoritativo para la fe. La selección de los libros en el canon se basó en la norma del testimonio apostólico, más que la inspiración del Espíritu Santo en estos escritos particulares [23].

---

[22] Phyllis A. Bird, *The Bible as the Church's Book* (Westminster Press, 1982), págs. 107s.
[23] *Ibid.*, págs. 33-37.

Sin embargo, hay personas que incluyen la inspiración verbal y el canon cerrado como parte del paradigma de la autoridad bíblica, pero a la vez consideran imperativo que nuestro lenguaje acerca de Dios sea más inclusivo. Un buen ejemplo de esta posición evangélica feminista es el libro de Virginia Ramey Mollenkott, *The Divine Feminine (El femenino divino)*[24]. Ella se une a muchas mujeres y hombres que consideran que mucho de nuestro hablar-de-Dios, o teología, es parte de un patrón de sexismo que refuerza y legitima el "derecho del padre"[25]. Como señala Carol Christ, "Dios en 'su' (masc. *his*) cielo es tanto un modelo *de* existencia divina como un modelo *para la* subordinación de la mujer al hombre"[26].

Por supuesto que la teología no es sólo hablar de Dios. Cuando pensamos en Dios usamos todo nuestro ser, nuestra lengua, cultura, experiencia y tradición con el fin de entender la autorrevelación de Dios en el mundo y a través del mundo. Cada aspecto de nuestra vida —nuestra raza, edad, nacionalidad, sexo, orientación sexual, religión, trasfondo económico, grupo social y educación— afecta nuestra forma de pensar en Dios. Cuando lo que pensamos acerca de Dios ya no es seriamente imaginable con relación a lo que pensamos acerca de nosotras y nosotros mismos y nuestro mundo, experimentamos una "disonancia cognoscitiva". Si esto pasa, nuestra comprensión teológica de Dios debe cambiar, ser ignorada, o incluso desechada del todo. Esta lucha se puede apreciar en la historia de Celie en *El color púrpura* de Alice Walker. Hacia el final de la novela, Celie discute con Shug acerca de su imagen de Dios como un gran hombre blanco de barba gris. Entonces Shug le dice:

> P'os no hay manera de leer la Biblia y dejar de pensar en Dios como blanco, dice ella. Entonces suspira. Pensé y me di cuenta que Dios era blanco y hombre, y perdí el interés. Te molestas porque te parece que él no escucha tus oraciones. ¡Uf! ¿El alcalde escucha algo de lo que dice la gente de color?[27].

### *3.1. Metáforas alternativas*

Este es el caso de muchas mujeres y hombres. No dicen que es imposible imaginarse a Dios como "un gran padre blanco", pero sí que esta imagen ya no es un poderoso hablar-de-Dios para ellas y

---

[24] Virginia Ramey Mollenkott, *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female* (Crossroad Publishing Co.), 1983.
[25] *Daughters of Sarah* 11(2) (Marzo-abril, 1985), dedicado al tema de "Inclusive Language: Imagery for God". Cf. *Union Seminary Quarterly Review* 40(3) (1985), dedicado al tema de "Religious Language".
[26] Christ y Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising*, pág. 3.
[27] Walker, *The Color Purple*, págs. 165-168.

ellos, y que no se debería usar para reforzar el poder del hombre blanco. Aun aquellas personas para quienes esta metáfora no es irrelevante o anacrónica empiezan a reconocer que puede ser *idólatra.* Como señala Sallie McFague, el problema no es representar a Dios como Padre, sino haberlo convertido en la metáfora raíz para el cristianismo, reemplazando el mensaje del reino de Dios por un mensaje de patriarcalismo.

> No es sólo el hecho de que "Dios el Padre" sea un apelativo frecuentemente utilizado para lo divino, sino que la estructura entera de la relación divino-humano y humano-humano se entiende en términos de la estructura patriarcal [28].

Según Robert Hamerton-Kelly, ese refuerzo patriarcal parece oponerse a la intención de Jesús cuando llama a Dios "abba". Sugiere que cuando Jesús usa la palabra "Padre" es con la intención de enfatizar la libertad y el amor de la nueva familia del reino de Dios en oposición a las estructuras familiares patriarcales existentes [29]. Dios trasciende todas nuestras metáforas, y es importante evitar una metáfora que haya llegado a ser identificada estrechamente con la autoridad patriarcal. Usarla y decir que no se puede cambiar es caer en la idolatría. En nuestro tiempo se ha iniciado la búsqueda de una variedad de metáforas y traducciones que representen con mayor fidelidad al Dios de quien hablan los evangelios, un Dios que trabaja por restaurar la creación derrocando las estructuras de dominación y explotación para dar lugar a la creación de una nueva comunidad (Lc. 1.46-55).

Esto presenta dificultades para muchas personas. Por ejemplo, en una clase sobre la "teología feminista y la ética", en la Escuela de Divinidades de Yale, una compañera se quejó de la doxología que cantaban en su iglesia, porque al final se cantaba "Creador, Hijo y Espíritu Santo". "¿Por qué, si cambiaron 'Padre' por 'Creador' no cambian 'Hijo'?", decía ella. "¿Dónde ponemos los límites?". Ciertamente, "Hijo" pudo haberse cambiado por "Cristo", como señal de que el Cristo resucitado trasciende la sexualidad como lo hacen todos los miembros de la trinidad. Pero cuando todo está dicho y hecho, la pregunta en sí es lo que presenta la barrera más grande para un lenguaje y pensamiento inclusivos.

La pregunta de la mujer se basa en un paradigma patriarcal usado para justificar la exclusión de aquellos y aquellas que no caben en la jerarquía de la realidad del varón. La mentalidad patriarcal decide la verdad y traza los límites, y de repente, quienes

---

[28] McFague, *Metaphorical Theology*, págs. 9, 145-152.

[29] Robert Hammerton-Kelly, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus* (Fortress Press, 1979), págs. 100-104.

se quedan fuera se convierten en herejes. Sabemos, sin embargo, que las líneas teológicas siempre se están moviendo en respuesta a cambios en la cultura humana. Existen muy pocas líneas claras, y quizá es mejor no plantear el cuestionamiento de la autoridad de esta forma. En la fe cristiana hay un centro (compromiso con Cristo Jesús) y un *círculo* (círculo hermenéutico). Cada interpretación teológica afecta a las demás, de manera que nos mantenemos en movimiento alrededor del círculo, tratando de crear metáforas y modelos fieles al centro de nuestro compromiso.

Las metáforas que usamos son un poderoso hablar-de-Dios porque determinan la forma en que pensamos acerca de Dios y de nosotros mismos como mujeres y hombres creados a la imagen de Dios. Gordon Kaufman dice:

> Los elementos conceptuales, simbólicos e imaginativos, están involucrados en todos los usos serios del "hablar-de-Dios" y dejar de reconocer esto empobrecerá y falseará nuestra comprensión [30].

Las feministas cristianas no han dudado en señalar la abundancia de metáforas de Dios en la tradición de la Biblia y la iglesia, como también en otras religiones. Mary Daly ha creado un nuevo lenguaje *gin/ecológico*, para hablar de Dios [31]. Su trabajo es un fundamento para un número creciente de feministas post-cristianas y post-judías quienes encuentran que el hablar-de-Dios es una herramienta tan poderosa de opresión, que debe ser liberada completamente de las metáforas masculinas. Ante la importante afirmación de Mary Daly, "si Dios es hombre, entonces el hombre es Dios", han empezado a hablar de la Diosa [32].

Aun dentro de la tradición cristiana, teólogas feministas han llegado a reconocer la legitimidad de encontrarse con la Diosa como lo divino [33]. Un asombroso ejemplo de esto se encuentra en los escritos de Nelle Morton, una teóloga feminista octogenaria. En *The Journey Is Home (El viaje es casa)*, ella describe a la "Diosa como imagen metafórica" [34]. El aspecto poderoso del hablar-de-la-Diosa, según Morton, es que ofrece una metáfora divina que es, a la vez,

---

[30] Gordon D. Kaufman, *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God* (Westminster Press, 1981), pág. 14.

[31] Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Beacon Press, 1978).

[32] Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Beacon Press, 1973), pág. 19. Cf. Carol P. Christ, "Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections", *Womanspirit Rising*, págs. 273-287.

[33] Rosemary Ruether, "Feminist Theology in the Academy", *Christianity and Crisis* 45(3): 57-62 (Setiembre de 1985).

[34] Morton, *The Journey Is Home*, págs. 147-175.

liberadora y sanadora tanto para mujeres como para hombres. Este hablar no es herético, porque no afirma que nuestro Creador, Libertador y Abogado es, literalmente, Padre o Madre, Dios o Diosa. Simplemente se dirige al poder idolátrico del hablar-de-Dios que se niega a usar cualquier metáfora que no sea masculina para referirse a Dios, y así crea un espacio en nuestro lenguaje para que Dios/Diosa sea Dios.

Otras teólogas están trabajando para superar lo que Daniel Migliore llama las "imágenes distorsionadas de poder divino", tal como la imagen del monarca supremo [35]. Para poder subrayar la importancia de una *kenosis* o un 'vaciarse' de ese poder, Rosemary Ruether empieza su libro, *Sexism and God-Talk (Sexismo y el hablar-de-Dios)* con un *midrash* feminista titulado "La *kenosis* del Padre". Su historia retrata el poder del mito de la jerarquía permanente que prevalecía, incluso entre los seguidores de Jesús, a tal grado que la idea de la transformación del poder de Dios y su "auto-vaciamiento" en Cristo Jesús prácticamente no encontró un espacio [36]. En la búsqueda de la imagen y el lenguaje que podrían representar esta transformación del poder de dominación a un "empoderamiento" de otros y otras, el autor usó la metáfora de Dios como compañero, y otras teólogas y teólogos usan metáforas similares. Por ejemplo, Carter Heyward, en su libro *The Redemption of God (La redención de Dios)*, habla de Dios como el "poder en relación", y Sallie McFague propone la metáfora de Dios como "amigo", como alternativa a la metáfora "padre" [37].

### 3.2. *Sabiduría divina*

Otra metáfora alternativa es la de Sofía o Sabiduría divina (*hokhmah* en hebreo). La comprensión de la sabiduría como la hipóstasis femenina o personificación de la presencia activa de Dios en el mundo, se desarrolló como respuesta al contexto religioso de la diáspora en Egipto, Sumaria y Babilonia, y más tarde en el Imperio Romano [38]. Llegó a ser una figura de mucha influencia en el judaísmo helénico durante el primer siglo, a. C. Según Joan Chamberlain Engelsman, Sofía era lo suficientemente poderosa

---

[35] Daniel L. Migliore, *The Power of God* (Westminster Press, 1983), pág. 34.
[36] Ruether, *Sexism and God-Talk*, págs. 1-11.
[37] Isabel Carter Heyard, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation* (University Press of America, 1982), págs. 1s; McFague, *Metaphorical Theology*, págs. 188-192.
[38] Kristen E. Kvam, "Sophia, Christology, and Inclusive Language", tesis sin publicar, Yale Divinity School, 1. IX. 1985. Cf. James D.`G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Westminster Press, 1980), pág. 176.

como ser divino, que escritores como Philo estaban decididos a reprimir este aspecto de la teología judía. Buscaban expresar la preexistencia del rol de Sofía por medio del concepto griego del *logos* masculino, espiritualizar la sabiduría como figura divina y enfatizar aspectos de su encarnación en carne humana como la personificación femenina del mal [39]. Sin embargo, encontramos escritos de sabiduría en las Escrituras tanto cristianas como judías, por ejemplo en Job 28, Proverbios 1-9 y Santiago. También influyó en Colosenses, Efesios y Juan, según Raymond Brown [40]. Otros escritos de sabiduría se encuentran en los Apócrifos y Pseudoepígrafos, e incluyen escritos como Sirácides, la Sabiduría de Salomón, Baruc y Enoc.

Elisabeth Fiorenza, en su libro *En memoria de ella*, enfatiza la importancia de Sofía como metáfora alternativa para referirse a Dios.

> La Sofía divina es el Dios de Israel en el lenguaje y la *Gestalt* de la Diosa. Se le llama hermana, esposa, madre, amada y maestra. Es ella quien guía en el camino, quien predica en Israel, el Dios vigilante y creador [41].

Fiorenza entiende que la teología cristiana primitiva es la sofiología: la interpretación de Jesús como mensajero de Sofía o como Sofía misma. Algunas referencias en los Evangelios parecen relacionar a Jesús con Sofía. Por ejemplo, el yugo que es fácil en Mateo 11.30 y Jesús como sabiduría pre-existente en Juan 1.1-14. Una idea similar podría estar detrás de la identificación de Cristo como el "poder de Dios y la sabiduría de Dios" (1 Co. 1.24). Fiorenza encuentra paralelos en los himnos cristianos primitivos, como el paralelo entre Filipenses 2.11 y Enoc 43.1-2:

> Sofía no encontró lugar dónde poder habitar
> Entonces una morada le fue asignada en los cielos
> La Sabiduría fue enviada a que habitase entre
> los hijos *y las hijas* de los humanos
> Y no encontró lugar para vivir
> La Sabiduría regresó a su lugar
> Y tomó su asiento entre los ángeles [42].

---

[39] Joan Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine* (Westminster Press, 1979), págs. 74s. Cf. también Robert L. Wilken (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (University of Notre Dame Press, 1975).
[40] Raymond E. Brown, *El Evangelio de Juan I-XII* (Cristiandad, 1979), págs. 141-147.
[41] Fiorenza, *En memoria de ella*, pág. 180.
[42] *Ibid.*, págs. 241. Fiorenza también cita Juan 1.1-14; Efesios 2.14-16; Colosenses 1.15-20; 1 Timoteo 3.16; Hebreos 1.3 y 1 Pedro 3:18,22.

Algunos de los textos de Sofía que señalan el uso de la cristología de Sofía en las comunidades cristianas primitivas, se encuentran en lo que se considera la fuente común (Q) de Mateo y Lucas. El análisis de estos textos podría indicar que Lucas ha continuado la tradición temprana de Q, que representa a Jesús como mensajero o profeta de Sofía, mientras que Mateo hace la conexión entre Jesús y Sofía. Por ejemplo, Lucas 7.31-35 dice que "la sabiduría es justificada por sus hijos" (Juan el Bautista y Jesús), mientras que el paralelo en Mateo dice que la "sabiduría es justificada por sus hechos" (la sanidad y la predicación de las buenas nuevas), de los cuales Juan el Bautista recibe noticias mientras está en prisión. En Mateo 23.37-39 y en Lucas 12.34-35, encontramos un cambio de énfasis parecido. Los versos 34-36 en Mateo parecen indicar que Jesús es Sofía, la gallina que quería reunir a los hijos de Jerusalén bajo sus alas, pero que encuentra que sus profetas son rechazados. En Lucas, sin embargo, es implícito que Jesús mismo es uno de los profetas de la sabiduría que son rechazados (Lc. 11.49-51; cf. 19.41-44; 2 Esdras 1.28-32) [43].

El Evangelio de Juan muestra una integración aún más completa de la sofiología con la cristología. Jesús usa los dichos de sabiduría del "Yo Soy" y es identificado con la sabiduría divina personificada, que ahora se identifica con el *logos* pre-existente. Raymond Brown escribe que

> ...en el Prólogo se combinan las corrientes sapiencial y profética del AT. El Título "la Palabra" está muy cerca de la profética "palabra del Señor", pero la descripción de la actividad de la Palabra se parece mucho a la de la sabiduría [44].

Estoy segura de que los detalles de la trayectoria de la tradición de Sofía y de la personificación femenina de la presencia de Dios entre los seres humanos, será tema de debate por largo tiempo. Todavía hay mucha discusión en cuanto al status divino de Sofía y su relación con Yahweh en la tradición hebrea, y con Jesús y el Espíritu en la tradición del Nuevo Testamento. Sin embargo, no hay duda de que Sofía provee una metáfora femenina alternativa, en el corazón de las tradiciones judía y cristiana, para referirse a Dios. Esta metáfora sugiere una mezcla de fuerte acción profética pública a favor de justicia para los excluidos y las escluidas de la sociedad, como también gran amor, fidelidad y cuidado. Estos elementos no están separados en el mensaje del evangelio de Jesús y de la nueva casa de Dios, y tampoco deben estarlo en nuestras imágenes de Dios o de nosotros y nosotras mismos.

---

[43] Dunn, *Christology in the Making*, págs. 197, 202-204. Citado por Kvam, "Sophia", págs. 13-20.
[44] Brown, *El Evangelio de Juan*, pág. 1498.

Al igual que la tradición del jubileo que vimos en el capítulo I, la tradición de Sofía ha sido "leída hacia el futuro" en el Nuevo Testamento y en la vida de la iglesia primitiva. De hecho, podríamos decir de esto lo mismo que dice Sharon Ringe sobre el jubileo:

> El poder de estas imágenes, que nos ayudan a expresar lo que significa confesar a Jesús como el Cristo y a confrontar los valores y las prioridades de nuestra vida diaria, es el vehículo por el que leemos hacia adelante e interpretamos las tradiciones bíblicas en nuestro propio contexto [45].

Las imágenes de la casa en la tradición de Sofía nos recuerdan otra vez la larga trayectoria que tiene la imagen de Dios conviviendo con nosotros como Aquel que se hace cargo del mundo-casa y que nos llama para compartir el conocimiento de la justicia (Sal. 90.1-2). Por tanto, en Proverbios 9.1-6 leemos:

> La sabiduría edificó su casa, labró sus siete columnas.
> Mató sus víctimas, mezcló su vino,
> Y puso su mesa.
> Envió sus criadas *y criados*; sobre lo más alto de la ciudad clamó.
> Dice a cualquier simple: "Vengan [ellas y *ellos*] acá.
> A [aquellas *y aquellos* que son] faltos de cordura dice:
> "Venid, comed mi pan, y bebed del vino que yo he mezclado.
> Dejad las simplezas, y vivid. Y andad por el camino de la inteligencia".

De la gran cantidad de posibles metáforas bíblicas para Dios, encuentro de mucha ayuda la metáfora de *Dios como mayordomo* (el *oikonomos*), particularmente en lo que se refiere a la construcción de la casa de autoridad. Como Sofía, quien emite su llamado al banquete desde "los lugares más altos del pueblo" y como la mujer que busca de arriba a abajo la moneda perdida, así Dios continúa buscando en su casa-mundo (e*l oikoumene)* a las personas marginadas y despreciadas por la sociedad y regocijando cuando son encontradas (Lc. 15.8-10; 14.15-24) [46]. La economía divina de Sofía *(oikonomia)* rompe las barreras del lenguaje y la cultura, para que un día podamos ser restaurados en el Espíritu como una casa de Dios (Ef. 1.10; 2.13-22). Este es un poderoso hablar-de-Dios, que nos puede proporcionar el lenguaje y las metáforas apropiadas para la edificación (*oikodome*) de la casa de libertad.

---

[45] Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico*, pág. 63.
[46] Mollenkott, *The Divine Feminine*, págs. 60-68. Ver también Katharine Sakenfeld, "Feminine and Masculine Images of God in Scripture and Translation", en *The Word and Words: Beyond Gender in Theological and Liturgical Language*, editado por William D. Watley (Princeton: Consulta de la Union Church , 1983).

# Capítulo IV

# La nueva casa de autoridad

En la introducción de este libro hago referencia al "toque femenino". Así como en el caso del rey Midas, cuyo toque convertía todo en oro, todo lo que las feministas tocan en la sociedad patriarcal parece convertirse en un asunto de autoridad. Debido a que vivimos en una sociedad donde la autoridad se entiende como dominación legítima por aquellos y aquellas que tienen poder social, político, económico y eclesial, los y las que se salen de su lugar de subordinación en la pirámide ¡son nada menos que pretenciosos! En ningún lugar es más evidente el toque feminista que en las Escrituras y en la tradición, porque aquí las autoridades religiosas frecuentemente han aprobado un estilo de vida jerárquico diseñado para legitimar los "derechos del padre" en vez de los derechos humanos [1]. Nuevas interpretaciones de la tradición a menudo son

[1] Marie Augusta Neal, "Sociology and Sexuality: A Feminist Perspective", en *Christiantiy and Crisis* 39(8): 118-122 (4. V. 1979).

emocionantes y ofrecen nuevas perspectivas para vivir fielmente la vida cristiana, pero generan ira y miedo en aquellas personas que encuentran seguridad en la antigua casa de autoridad.

Encontramos un ejemplo particularmente doloroso de este temor en la decisión que tomó la Convención Bautista del Sur (de los Estados Unidos) en 1984 de excluir a las mujeres del liderazgo pastoral con base en el "orden de autoridad" (Dios, Cristo, el hombre, la mujer). Dios demanda sumisión de la mujer "porque el hombre fue el primero en su creación y la mujer fue la primera en caer en el Edén" (1 Tim. 2. 11-14) [2]. Las mujeres no sólo no pueden ser ordenadas, sino que además han sido condenadas por Dios a la subordinación permanente por ser las principales responsables del pecado. Hasta la gracia parece no ser de ayuda para aquellas cuya propia naturaleza es una amenaza para la antigua casa masculina de autoridad.

Quienes desean proteger esta vieja casa hacen bien, quizá, en rechazar a las mujeres como líderes pastorales, pues gran cantidad de personas en muchas casas confesionales se están convirtiendo en "revolucionarios de la casa" [3]. Mujeres y hombres están buscando formas de entender la Biblia y las tradiciones cristianas y judías desde la perspectiva de los excluidos y las excluidas, en la lucha por la plena igualdad humana y participación en la vida del pueblo de Dios. No abandonan sus tradiciones, al contrario, las reclaman como propias. El testimonio bíblico sigue evocando aceptación y es ponderado como palabra de vida, pero rechaza muchas de las enseñanzas y el contexto patriarcal del mundo antiguo. Mary Ann Tolbert señala en su artículo en *The Bible and Feminist Hermeneutics (La Biblia y la hermenéutica feminista)*, que la erudición bíblica feminista es increíblemente paradójica porque

> ...una debe luchar contra Dios como enemigo, auxiliada por Dios como ayudante; o una debe derrotar a la Biblia como autoridad patriarcal usándola como instrumento libertador [4].

Yo misma sigo viviendo con esta paradoja, porque la Biblia me ayuda a entender quién soy como mujer de fe y porque el testimonio bíblico abre el camino a un futuro que será tan radicalmente diferente del presente, que será llamado "nuevo" (Ap. 21.1-4).

---

[2] Bill J. Leonard, "Forgiving Eve", en *Christian Century*, 7. XI. 1984, págs. 1038-1040.
[3] Judith L. Weidman, "Introduction", en *Christian Feminism*, Judith Widman (ed.), pág. 3.
[4] Mary Ann Tolbert, "Defining the Problem", en *The Bible and Feminist Hermenutics* (Semeia 28), editado por Mary Ann Tolbert (Scholars Press, 1983), pág. 120.

## 1. Viviendo en la casa del amo

Como cristianas y cristianos estamos atrapados en esta paradoja. Continuamos habitando en la antigua casa de autoridad, la casa del amo, y al mismo tiempo tratamos de entender cómo Jesús limpió esa casa religiosa para que llegara a ser "casa de oración para todas las naciones" (Mc. 11.17). Una forma de "limpiar el templo" es reformular cada texto y cada doctrina con cuidado y gran erudición. Esta reformulación es esencial para la predicación del evangelio, pero mi posición es que se necesita más. Por esta razón en el capítulo II subrayo la importancia de un cambio de paradigma, una experiencia de conversión en la que ya no sigamos viendo el mundo de la misma manera que antes. Quiero subrayar el consejo de Pablo en 2 Corintios 5.16-17:

> De manera que de aquí en adelante a nadie conocemos según la carne; y aun si a Cristo conocimos según la carne, ya no lo conocemos así. De modo que si alguno *o alguna* está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas.

Cuando trabajamos en algo parte por parte, no necesariamente logramos cambiar las estructuras de pensamiento que influyen en la interpretación, la prédica y la vida cristiana. Es un poco como tratar de ganar un partido de *Monopolio* o *Unibanco* cuando sólo tenemos una de las avenidas menos importantes y ni un solo hotel. La única forma de ganar en este caso es cambiar las reglas del juego. Si las reglas dijeran que los dueños de la propiedad deben cobrar los alquileres y distribuirlos equitativamente, entonces tal vez cada uno podría continuar en el juego y no habría perdedores. De la misma manera, nuestro paradigma de autoridad necesita cambiar. Si la autoridad se entiende como lo que *autoriza* la inclusión de todas las personas como compañeros y compañeras y el poder se entiende como el "empoderamiento" para la autorrealización juntamente con otros, entonces todo el juego de la autoridad cambia, no solamente las piezas individuales, es decir la propiedad y los hoteles que serían, en nuestro caso, la Biblia y las tradiciones.

Desde esta perspectiva, la controversia sobre la ordenación de las mujeres no se resuelve con base en la autoridad de 1 Timoteo o ningún otro texto particular, sino más bien con base en una comprensión teológica diferente de la autoridad. En un nuevo paradigma, la autoridad se entendería como poder legítimo sólo si abre el camino a la inclusividad e integridad en la casa de fe.

### *1.1. Las herramientas del amo*

En el capítulo I nos referimos a los efectos devastadores de vivir en la casa de esclavitud del amo, usando como ejemplo la historia alternativa de la esclavitud desde la perspectiva de Magaret Walker en su libro *Jubileo.* Pero para percibir cómo la opresión continúa existiendo, aún y cuando sabemos de su efecto devastador, necesitamos mirar las herramientas que usa el "amo" para mantener la antigua casa de autoridad.

Una herramienta que las élites de todos los colores siguen usando para controlar a las no-élites, es *la presuposición de que el grupo dominante está en lo correcto.* Esta herramienta se mantiene en uso, ya sea en su forma extrema que declara que hay un orden jerárquico divino para los seres humanos y la naturaleza que justifica el *statu quo,* o sea que asuma formas liberales más sutiles de inclusión nominal. Esto lo destaca Audrey Lorde en su ensayo "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House" ("Las herramientas del amo nunca desmantelarán la casa del amo"), de su maravillosa colección de ensayos y conferencias, *Sister Outsider (Hermana extranjera).* En una conferencia del Instituto de Humanidades de la Universidad de Nueva York en 1979, ella rechazó la "herramienta" feminista blanca que se había conformado con invitarla a esa conferencia como "muestra" de una feminista lesbiana negra, en vez de cumplir con el compromiso de involucrar a mujeres de color en un diálogo sobre el rol de las "diferencias de raza, sexualidad, clase y edad" [5]. La herramienta del amo que las académicas blancas estaban usando era la conocida herramienta de dominación, en este caso, la dominación racial y heterosexual sobre la agenda de la reunión.

Otra herramienta que nos impide desafiar a la antigua casa de autoridad es la *conciencia dividida.* Katie Cannon describe esta perspectiva dualista, perpetuada por la iglesia, como una "religión idólatra" que apoya el imperialismo [6]. Las personas están entrenadas para aislar diferentes aspectos de sí mismas y de su vida, de manera que no ven ninguna incongruencia en, por ejemplo, ser cristianas amantes de la paz y aceptar la crueldad tanto en su propio país como fuera de él. En la descripción de su niñez en el sur de los Estados Unidos, Lillian Smith dice:

> Aquellos que tan seriamente me enseñaron a dividir mi cuerpo de mi mente y estos de mi "alma", me enseñaron también a

---

[5] Audrey Lorde, *Sister Outsider: Speeches and Essays* (Crossing Press, 1984), págs. 110-113.

[6] Katie Cannon, panelista sobre el tema "Creando una nueva realidad", en la Conferencia de Mujeres Teólogas Asiáticas, Stony Point, Nueva York, 1. VI. 1986, sin publicar.

> dividir mi conciencia de mis actos y el cristianismo de mi tradición sureña... Aprendí que era posible ser cristiana y una sureña blanca simultáneamente; ser una dama y una arrogante e insensible criatura al mismo tiempo; orar por las noches y montarme en un bus segregado en la mañana y sentirme cómoda haciendo ambas cosas [7].

Las herramientas de la antigua casa son muchas y nuestra lucha para enfrentarnos al terror de rechazarlas es enorme [8]. Pero, aunque sea en forma preliminar, necesitamos recordar por lo menos una herramienta más, *la necesidad de controlar.* Todas las formas del ejercicio del poder como dominación son legitimadas con el consabido dicho "ley y orden" y la necesidad de mantenter el control en la iglesia y en la sociedad. En la antigua casa dividida de la plantación, el control se lograba a través de cadenas y azotes y el apego a incontables reglas [9]. En nuestro mundo contemporáneo, el control se sigue logrando a través del crecimiento armamentista —y a la vez un aumento contínuo en la pobreza que financea las armas—. El constante llamado al orden, tanto en teología como en política, enmascara el des-orden que resulta al mantener a tantas personas en cautiverio social, político y económico. Los revolucionarios de la casa que buscan una autoridad de libertad nacen en el desafío a este "orden establecido" [10].

## *1.2. La limpieza del templo*

Jesús fue uno de los que limpió la casa. Los cuatro evangelios presentan a Jesús como el que desafió la estructura del templo de su época. Juan ubica la historia de la entrada a Jerusalén, la limpieza del templo y el desafío a la autoridad al principio de su evangelio (2.13-22). Los otros tres evangelios ubican estos acontecimientos al inicio del relato de la pasión (Mt. 21.1-17; Mc. 11; Lc. 19.29-20.8). A pesar de las variantes, queda claro que esta confrontación particular fue importante dentro de la tradición cristiana primitiva. Las diferentes versiones apuntan de manera ambigua hacia la futura destrucción del templo, tanto en su identificación con Jerusalén e Israel como con la muerte y resurrección del propio cuerpo de Jesús (Jn. 2.19; Mc. 14.58; Mt. 26.61). También apuntan al cumplimiento de la expectativa profética

---

[7] Lillian Smith, *Killers of the Dream* (W. W. Norton & Co., 1949), págs. 27, 29.
[8] Katie Cannon, en *God's Fierce Whimsy*, por The Mud Flower Collective, pág. 57.
[9] Eleanor Traylor, "Music as Theme: The Blues Mode in the Works of Margaret Walker", en *Black Women Writers, 1950-1980*, Mari Evans (ed.), pág. 522.
[10] Georges Casalis, *Correct Ideas Don't Fall from the Skies: Elements for a Inductive Theology* (Orbis Books, 1984), 1977, pág. 6.

de una purificación mesiánica de la casa de Dios (Mal. 3.1-12; Za. 14-21; Jer. 7.11)[11]. Al igual que el jubileo, la purificación del templo era un signo escatológico de la restauración de la justicia de Dios.

Es probable que los peregrinos de la pascua y los dirigentes del templo, quienes fueron testigos cuando Jesús volcó las mesas que utilizaban los cambiadores de dinero, entendieran esta acción simbólica de limpieza como una protesta profética contra el sistema bancario del templo y el sistema sacerdotal de recolección de impuestos. El impuesto del templo de medio *shekel* por año por cada hombre adulto era obligatorio para todo el pueblo judío, con el fin de obtener recursos para mantener la clase dirigente sacerdotal. Este grupo, a su vez, mantenía las sanciones de opresión religiosa y también política[12]. Podemos estar seguros de que los dirigentes sacerdotales y el pueblo sabían que Jesús estaba condenando no sólo a los mercaderes, sino también a sus amos, por profanar la casa de Dios y utilizarla para sus propios fines. Es por eso, como vemos en los evangelios sinópticos, que buscaron destruir a Jesús y empezaron a cuestionar su autoridad (Lc. 19.47-20.8).

Jesús se rehusó a responder al cuestionamiento sobre la fuente de su autoridad, más allá de identificar sus propias acciones proféticas con las de Juan el Bautista (Mc. 11.28-30). Esto parece implicar que la autoridad de Jesús viene de Dios y aquellos que no la reconocen dictan su propia sentencia (Lc. 19.41-44). Como vimos en el capítulo I, Jesús tiene autoridad *(exousia)* para perdonar pecados, sanar y predicar las buenas nuevas. Se niega a usar esa autoridad para dominar; la usa en la tarea de abrir el camino para una nueva era. También se niega a aceptar la división en la conciencia religiosa de su tiempo. Reclama la casa de Dios como "casa de oración para todas las naciones" y le da la bienvenida a extranjeros, extranjeras, pecadores y pecadoras por igual a la nueva casa. Aunque en la descripción de Juan, Jesús usa cuerdas para azotar, el propósito de sus acciones no es establecer control, sino todo lo contrario. Desafía el "desorden" de la institución religiosa, en nombre del nuevo orden de Dios de libertad en comunidad. La discusión sobre Jesús/Sofía en el capítulo III nos lleva a preveer la conclusión de la historia (2 Esdras 1.28-32). En ese tiempo, como en el presente, las autoridades buscan silenciar al alborotador.

---

[11] Raymond E. Brown, *El Evangelio de Juan I-XII* (Cristiandad, 1979), págs. 304-318; I. Howard Marhall, *The Gospel of Luke* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978), págs. 719-726.

[12] George V. Pixley, *God's Kingdom: A Guide for Bible Study* (Orbis Books, 1981), pág. 75.

## 2. Revolucionarios de la casa

Como Jesús en el templo, los y las "revolucionarios de la casa" no desean destruir la casa de autoridad. Al contrario, quieren reconstruirla, pero como una nueva casa en la que la autoridad del amor y el cuidado de Dios sea evidente para los y las que están afuera. Pero para hacer esto es necesario encontrar maneras de sobrevivir en la casa del amo, junto con aquellos que aún piensan según el paradigma de dominación. Para la iglesia, un medio importante para sobrevivir es tener claridad acerca de la forma en que fue levantada la antigua casa de la tradición teológica.

### *2.1. Análisis crítico*

Tenemos muchos recursos para el análisis crítico porque la teología moderna, como la filosofía, desde hace tiempo se ha ocupado de "pensar en pensar". En el mundo moderno, las teólogas y los teólogos han procurado mantener el proyecto de la reflexión teológica al verse confrontados por preguntas muy diferentes a aquellas para las cuales tienen respuestas heredadas. Edward Farley hace una crítica detallada del método teológico clásico. Habla de esta teología en términos de una "casa de autoridad", y busca hacer lo que él llama "arqueología" de la antigua casa. El propósito de su análisis es exponer la fragilidad de su patrón de verificación, que se puede derrocar como una fila de piezas de dominó [13]. Según Farley, "el pensamiento teológico clásico se lleva a cabo no a modo de ciencia, sino a modo de autoridad" [14]. La verdad se define con referencia a aquello que ya se ha designado como revelación de Dios, en vez de recurrir a una verificación independiente. Al referir cada pregunta a una habitación de la casa de autoridad, y al mantener que todas las diferentes partes de la doctrina cristiana deben ser verdad porque se basan en la voluntad soberana de Dios, convertimos la casa en una especie de castillo impenetrable [15].

Farley habla de la casa de autoridad como "enemiga" de la verdad y celebra la forma en que ha empezado a derrumbarse. Su análisis crítico es de mucha ayuda para nuestra indagación sobre el paradigma de la autoridad que se utiliza para entender la doctrina cristiana. Estoy de acuerdo en que este paradigma está siendo

---

[13] Edward Farley, *Ecclesial Reflection: Anatomy of Theological Methods* (Fortress Press, 1982), pág. 5.
[14] *Ibid.*, pág. 117.
[15] *Ibid.*, pág. 165.

desafiado por muchas frentes. Pero también reconozco que muchas estructuras religiosas son más autoritarias y más reaccionarias que nunca, para compensar la pérdida de legitimidad de este paradigma en la sociedad moderna [16]. Evaluando la crítica de Farley, no considero que la casa de autoridad en sí sea la enemiga de la verdad. Más bien es la casa de autoridad patriarcal del amo la que necesita ser reemplazada.

## 2.2. *Herramientas para la reconstrucción*

La casa de autoridad necesita ser reconstruida sobre una base cristiana firme, como la "casa sobre la roca" (Mt. 7.24-27). Ciertamente necesitamos empezar con un análisis crítico y luego añadir otras críticas como las de Beverly Harrison, Margaret Miles, Rosemay Ruether, Juan Luis Segundo y Cornel West[17]. Pero como "revolucionaria de la casa" no quisiera derrumbar la tradición bíblica de la iglesia como fuente de vida, sino más bien construir una nueva casa de autoridad usando las "herramientas del amo" al servicio de los y las de afuera. Este nuevo uso de las herramientas incluye no sólo el análisis crítico, sino también herramientas para redescubrir y reconstruir nuestra teología mientras seguimos sobreviviendo en la antigua casa. Aquí Audrey Lorde nos ayuda nuevamente, con una propuesta de una forma de vida y pensamiento alternativa a la de la dominación:

> ...aprendiendo a mantenernos firmes solos y solas, a ser poco populares y, algunas veces, hasta despreciados y despreciadas, y a hacer causa común con las personas que están al margen de las estructuras, con el fin de definir y buscar un mundo en el que todos podamos florecer [18].

Esta, entonces, es la primera herramienta que debemos usar para tratar de vivir como si la casa de libertad estuviera al alcance de la mano en nuestra propia vida. *Es empezar aquí donde estamos* y tomar una posición a favor de la libertad de nuestras hermanas, hermanos y de nosotros mismos (Gál. 5.1; Ef. 6.13-16). La vocación

---

[16] Cf. Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Post-Modern Theology* (Simon & Schuster, 1984), Part I: "Praying for the Children at the Gate: The Conservative Critique of Modern Theology", págs. 29-84.
[17] Beverly Wildung Harrison, *Making the Connections*, Carol S. Robb (ed.) (Beacon Press, 1985); Margaret R. Miles, *Image as Insight*; Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación* (Cristiandad, 1985); Cornel West, *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity* (Westminster Press, 1982).
[18] Lorde, *Sister Outsider*, pág. 112.

cristiana es una respuesta al llamado de Dios en el lugar donde nos llama (1 Co. 7.17-24). No debemos esperar hasta que aparezca una circunstancia ideal para vivir nuestra vida o ver las cosas de una nueva manera. Empecemos, donde estamos ahora, a construir la nueva casa desde los fundamentos de nuestra propia experiencia y acciones. Desde ese terreno es posible crear una comunidad de apoyo que participe en lo que Delores Williams llama "la política del salvavidas" [19]. Tal y como las mujeres de color muestran a las mujeres blancas, es posible construir solidaridad en nuestra comunidad para poder continuar en el camino hacia la libertad, aun de cara a la esclavitud o la muerte. Pero este peregrinaje, en compañía de otras y otros, exige que empecemos a practicar la hospitalidad hacia todas las personas que "buscan un mundo en el que todos y todas podamos florecer".

Ciertamente las feministas académicas han tratado de empezar, en el lugar donde están, a trabajar para recuperar, reinterpretar y reconstruir la tradición cristiana. Ellas, sin embargo, entrenadas según los paradigmas académicos prevalecientes, han hecho causa común con las y los que producen materiales que reflejan las preguntas y experiencias de mujeres. Un buen ejemplo es la selección de artículos del libro que edité llamado *Feminist Interpretation of the Bible (Interpretación feminista de la Biblia).* Aquí las académicas luchan con lo que Phyllis Trible llama "la despatriarcalización de la Biblia" [20]. Pero cada una de ellas lo hace a su manera, usando las herramientas de su propia especialidad y animando a cada persona a acercarse a los textos con lo que Katharine Sakenfield llama "una posición de sospecha radical" hacia el prejuicio patriarcal tanto de los escritores como de los intérpretes [21].

Una segunda herramienta para el redescubrimiento y la reconstrucción de la tradición teológica es *escuchar a los y las del "reverso"*. Según Lucas 4.18-19, el evangelio es buena noticia para los pobres y para aquellas personas que están en el reverso de la sociedad. Si queremos entender ese evangelio y vivirlo, nuestra interpretación no puede basarse solamente en nuestro propio análisis crítico, experiencia y visión. Nuestro paradigma teológico particular necesita ser estirado y ampliado a través de las historias y las perspectivas de aquellos y aquellas que son víctimas de la dominación, y también como de los y las que son solidarios con

---

[19] Delores Williams, "Women's Oppression and Lifeline Politics in Black Women's Religious Narrative", en *Journal of Feminist Studies in Religion* 1(2): 58-71 (Otoño, 1985).

[20] Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", en *Journal of the American Academy of Religion* 41: 30-48 (1973).

[21] Katharine Doob Sakenfeld, "Feminist Uses of Biblical Materials", en *Feminist Interpretation of the Bible,* L. Russell (ed.), pág. 55.

esas víctimas y comparten su destino. Esta idea no la inventó la teología de la liberación ni las teólogas feministas. Más bien, están empezando a redescubrir y a vivir un tema que surge de la historia bíblica y se extiende desde los gemidos de los y las de la casa de esclavitud hasta las súplicas de los y las excluidos de la estructura religiosa y política del antiguò Cercano Oriente. Este tema continúa vivo en situaciones de adversidad y lucha por la vida. A principios de los años cuarenta, por ejemplo, Bonhoeffer escribió desde la prisión:

> Por fin hemos aprendido a ver los grandes eventos de la historia del mundo desde abajo, desde la perspectiva del excluido, del sospechoso, del maltratado, del sin poder, del oprimido, del rechazado —en pocas palabras—, desde la perspectiva de los que sufren [22].

Lo que aprendemos desde el reverso es fundamental no sólo para criticar la antigua casa, sino también para construir *(oikodeme)* la nueva casa de autoridad. Leonardo Boff, siendo él mismo víctima del pensamiento jarárquico de la Iglesia Católica Romana, deja claro este planteamiento en su controvertido libro *Iglesia: carisma y poder*.

> Se impone, pues, una relectura de las fuentes de la fe, no ya con los ojos del centro, con los criterios del poder, sino con los ojos de quien ya ha abandonado la perspectiva del poder. De todo el Nuevo Testamento, el poder eclesiástico ha leído y vuelto a leer una y otra vez, casi exclusivamente, las Epístolas Católicas, en las que, como ya hemos dicho aparecen los primeros indicios de una forma de pensar en términos de poder, de ortodoxia y de tradición, de preservar más que de crear, de moralizar más que de proclamar proféticamente. La causa de Cristo, la figura histórica de Jesús pobre, débil, sin poder, crítico frente al *statu quo* social y religioso de su tiempo, fue iconizada y espiritualizada por la institución y, de este modo, privada de su fermento cuestionador [23].

Escuchar a los y las del reverso nos pone en contacto con aquellos y aquellas que viven de la esperanza y no de la nostalgia. Formar comunidades de lucha, como las comunidades eclesiales de base descritas por Boff, provee una clave hermenéutica para la interpretación.

Escuchar a los y las del reverso es una forma ampliamente difundida de interpretación feminista, porque la mayoría de las

---

[22] Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, editada por Eberhard Bethge (Macmillan Publishing Co., 1972, ed. ampl.), pág. 17.
[23] Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (Sal Terrae, 1982), pág. 114.

mujeres cuyas historias han sobrevivido en la tradición de la Biblia y la iglesia, podrían ser catalogadas como las perdedoras de la sociedad. La parte central del libro, *Feminist Interpretation of the Bible (Interpretación feminista de la Biblia),* "Las feministas trabajando", tratando de entender los mandatos bíblicos sobre la obediencia al esposo, enfoca, respectivamente, a la mujer sirofenicia, la imagen de la madre de Israel, Gomer como la infiel esposa de Oseas y la lucha de las mujeres abusadas [24]. El trabajo sobresaliente de Elisabeth Fiorenza, basado en el Nuevo Testamento, reconstruye la historia social desde abajo, como ministerio para aquellas mujeres que se encuentran victimizadas por las enseñanzas de la antigua casa de autoridad. En *Bread Not Stone (Pan y no piedra),* Fiorenza escribe:

> Una hermenéutica feminista crítica sobre los textos del código doméstico, tiene como objetivo, por tanto, llegar a ser un "recuerdo peligroso" que reclama los sufrimientos y luchas de nuestras antepasadas madres y hermanas por medio del poder subversivo del pasado recordado críticamente [25].

Un vívido ejemplo de estos sufrimientos y luchas se encuentra en *Texts of Terror (Textos de terror),* de Phyllis Trible [26]. Elsa Tamez nos ofrece también una interpretación de Agar desde la perspectiva de la lucha de la mujer latinoamericana contra la esclavitud en su propia vida. Hay, por supuesto, innumerables ejemplos desde otras partes del mundo [27].

La otra herramienta que me gustaría sugerir para reconstruir esa casa de autoridad es la de *trabajar desde el otro extremo.* El pensamiento teológico no es sólo el análisis lógico de las cosas tal y como pensamos que son. Está lleno de usos imaginativos del lenguaje y de la percepción que nos ayudan a visualizar el trabajo que Dios está haciendo para restaurar la creación y que nos invitan a participar en el proceso. Al igual que la acción profética de Jesús cuando limpia la casa de Dios, la metáfora "casa de libertad" es una imagen escatológica. Busca demostrar lo que sería vivir cada día de nuestra vida según el paradigma de la autoridad como com-

---

[24] Sharon H. Ringe, "A Gentile Woman's Story"; J. Cheryl Exum, "'Mother in Israel': A familiar Story Reconsidered"; T. Drorah Setel, "Prophets and Pornography: "Female Sexual Imagery in Hosea"; Susan Brooks Thistlethwaite, "Every Two Minutes: Battered Women and Feminist Interpretation", en *Feminist Interpretation of the Bible,* L. Russell (ed.), págs. 55-107.

[25] Fiorenza, *Bread Not Stone,* pág. 86.

[26] Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Fortress Press, 1984).

[27] Elsa Tamez, "Women and the Bible", en *Lucha* (New York Circus) 9(3): 54-64 (Junio, 1985).

pañerismo, pero lo hace señalando la intención de Dios de liberación y de una nueva creación. Aun cuando no podamos ver el futuro alternativo que buscamos, si empezamos desde el otro extremo de la promesa de Dios, podemos vivir con una esperanza suficientemente fuerte como para transformar el presente.

Jean Lambert llama "factor F" a esta voluntad de vivir como si el futuro ya hubiese irrumpido en nuestro medio. La "F" significa "feminista" y "futuro", representando la integración de la práctica teológica de las teólogas feministas con su visión de un mundo de integridad humana. Desde esta perspectiva del futuro que se hace presente, estas mujeres pueden vivir hoy en relaciones de respeto y lo que Lambert llama, "generosidad hacia opiniones divergentes", contribuyendo así al estilo y contenido de la interpretación bíblica [28].

## 3. Un lugar llamado nuestro hogar

En el peregrinaje hacia la nueva casa de autoridad, las feministas están buscando lo que Doris Ellzey Blasoff ha llamado "una nueva frontera, un lugar llamado nuestro hogar" [29]. Nelle Morton dice con respecto a su propio peregrinaje de fe:

> Me dí cuenta de que el hogar no era un lugar. El hogar es un movimiento, una calidad de relaciones, un estado que las personas buscan para ser "ellos mismos y ellas mismas", y cada vez con más responsabilidad por el mundo [30].

En nuestro peregrinaje hacia esta nueva frontera, al igual que Sofía/Cristo, no hemos encontrado un lugar donde habitar, "un lugar donde descansar [nuestra] cabeza". Con lo único que contamos para guiarnos en nuestro caminar es la autoridad de la promesa de Dios de la nueva casa (Mt. 8.20). Por esta razón algunas intérpretes

---

[28] Jean C. Lambert, "An 'F Factor'? The New Testament in Some White, Feminist, Christian Theological Construction", en *Journal of Feminist Studies in Religion* 1(2): 103 (Otoño, 1985).

[29] Doris Ellzey Blasoff, "We Are Gathered", en *Everflowing Streams: Songs for Worship*, editado por Ruth Duck y Michael G. Bausch (1981), pág. 2. Cf. Ruth Duck, "Lead On, On Cloud of Yahweh", pág. 77.

[30] Morton, *The Journey is Home*, pág. xix. Nelle Morton usa las canciones de Ruth Duck como tema para su colección de ensayos. Ver también su poderosa exposición de este tema desde la perspectiva de la mujer negra en *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, editado por Barbara Smith (Kitchen Table: Women of Color Press, 1983). "*Home Girls* provee los medios para conocerse a uno mismo y darse a conocer, entre sus páginas uno empieza a sentirse en casa. Porque a fin de cuentas, no hay nada más importante para nosotros que el hogar" (pág. iv).

feministas utilizan la herramienta de trabajar desde el otro extremo en la búsqueda de un lugar para llamar hogar.

### 3.1. *Buscando un lugar*

Estas imágenes escatológicas feministas y liberadoras, son similares a las escatologías prolépticas de las teologías políticas y de las teologías de la esperanza [31]. Como vimos en el capítulo I, el futuro se entiende como ya, pero todavía no, presente en su anticipación de la nueva creación de Dios. Apelar a una autoridad del futuro no es escapar hacia categorías otromundanas, sino encontrar la energía y visión para construir una nueva casa de autoridad. Para observar el enfoque de esta escatología sobre la apelación a la autoridad del futuro, describiré elementos de este tema en los escritos de Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether y Alice Walker, antes de concluir con una articulación de la autoridad del futuro de Dios en mi propia teología.

En sus escritos sobre la hermenéutica feminista, Elisabeth Fiorenza argumenta que la autoridad, para provocar consentimiento, debe surgir de "la experiencia de lucha de las mujeres (y de toda persona oprimida) buscando liberarse de la opresión patriarcal" [32]. Fiorenza está en desacuerdo con el método utilizado por Ruether que correlaciona la tradición profético-mesiánica con la búsqueda feminista de dignidad humana para las mujeres, y con mi método, que correlaciona la promesa de restaurar la creación con la búsqueda feminista de la integridad humana y el compañerismo de toda la creación. En lugar de entender los textos bíblicos y la realidad de las mujeres como posibles focos de revelación, Fiorenza plantea un solo principio crítico basado en la experiencia concreta de vida de las mujeres y que se expresa en la tarea política de la praxis liberadora.

> Como ya sugiero en mi contribución para *The Liberating Word* (La palabra liberadora), la teología feminista debe en primer lugar denunciar todos los textos y las tradiciones que perpetúan y legitiman estructuras e idoeologías patriarcales opresivas. Si no queremos convertir a Dios en un Dios de opresión, debemos ya

---

[31] Algunos de los materiales en esta sección, presentados en el Trinity Institute (1986) y publicados en *Gottes Zukunft-Zukunft der Welt*, 1986, han sido usados aquí con permiso (ver capítulo I, nota 1). Ver Jurgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Cristicism of Christian Theology* (Harper & Row, 1974), págs. 171s.

[32] Fiorenza, "The Will to Choose or to Reject: Continuing Our Critical Work", en *Feminist Interpretation of the Bible*, L. Russell (ed.), pág. 128.

> dejar de proclamarlos como "palabra de Dios" para comunidades y personas [33].

Fiorenza ya no desea participar en el juego de la autoridad, sometiendo las normas feministas a una autoridad bíblica "más elevada" y a las percepciones androcéntricas. Sin embargo, su apelación a la experiencia de las mujeres resulta ser no sólo una autoridad del presente o del pasado, sino también una autoridad del futuro.

> El campo hermenéutico común del pasado, del presente y del futuro no es la "historia sagrada" o el "texto sagrado", sino el compromiso con la visión bíblica de la nueva creación de Dios [34].

Fiorenza se opone al patriarcado como metáfora raíz para las formas jerárquicas de dominación social, y presenta a la *mujer-iglesia* como prototipo de la comunidad de discipulado de iguales y centro hermenéutico para la interpretación feminista. Dado que su reconstrucción histórica de la mujer-iglesia, como "el movimiento, en la religión bíblica, de mujeres auto-identificadas y de hombres identificados con las mujeres" se basa en la reconstrucción de los textos del Nuevo Testamento, me parece que se mantiene arraigada en la escatología bíblica [35]. La comunidad cristiana primitiva igualitaria era la comunidad escatológica reunida en respuesta al poder de la resurrección, para poner en práctica las enseñanzas de Jesús como anticipo de Aquel que vendría.

Rosemary Ruether responde a la crítica que hace Elisabeth Fiorenza de su correlación entre el principio crítico feminista de promover la humanidad íntegral de las mujeres y el principio crítico bíblico de la tradición mesiánico-profética. Ella sostiene que esta tradición, que surge de la corriente profética del Antiguo Testamento y de los motivos liberadores de los evangelios, no es un conjunto de textos o un canon dentro del canon. Es más bien

> ...una perspectiva y un proceso críticos a través de los cuales la tradición bíblica constantemente reevalúa, en nuevos contextos, qué es verdaderamente la palabra liberadora de Dios, en contra tanto de las deformaciones del pecado en la sociedad contem-

---

[33] *Ibid.*, pág. 132.

[34] Fiorenza, *Bread Not Stone*, págs. xiv-xvii. Mary Rose D'Angelo, en una reseña de *En memoria de ella*, señala que Fiorenza no ha abandonado la Biblia sino que ha apelado a la autoridad de los movimientos reconstruidos de la comunidad cristiana primitiva en vez de los textos bíblicos mismos. Ver "A Feminist Reading of Scripture", *The Ecumenist* 23: 86-89 (Setiembre-octubre, 1985).

[35] *Bread Not Stone*, pág. xiv.

poránea como de las limitaciones de las tradiciones bíblicas antiguas, que veían en parte y entendían en parte [36].

Como toda tradición, esta tradición particular ha sido sometida a muchas revisiones en los materiales bíblicos y sigue requiriendo revisión e interpretación en nuevos contextos.

Ruether está apelando al futuro y también al pasado, como su base de autoridad. Aunque los profetas se preocupaban poco por la opresión de las mujeres, ejercían, sin embargo, la misma imaginación profética frente a la injusticia que encontramos en el ministerio de Jesús hacia los y las pobres y las mujeres como signo de la acogida al reino de Dios de todos los excluidos y las excluidas de la sociedad. En su búsqueda de una escatología que ya no se esté utilizando en forma dualista como una excusa para dominar los cuerpos de las mujeres y la tierra, Ruether mira hacia el jubileo y las tradiciones del sábado en su combinación de patrones lineales y cíclicos. Como señalé en el capítulo I, esta tradición en Levítico 25.8-12, hace un llamado a un contínuo regreso a "los elementos básicos que constituyen la vida según la intención de Dios". Aunque rechaza cualquier forma de escatología que sea "un viaje sin fin a un futuro irrealizable", Ruether busca en las imágenes de la integridad de la creación un recuerdo y también un anticipo de los ingredientes de una sociedad justa y habitable [37]. Ella continúa buscando materiales que puedan ofrecer "directrices de mujeres" desde las comunidades marginalizadas en las fronteras del judaísmo y cristianismo, para mantener la promesa del futuro de Dios abierta a las mujeres [38].

Alice Walker es una escritora negra, *womanist*. Ella no es teóloga. Sin embargo, como dice Carter Heyward:

> ...es difícil imaginar otro ejemplo más llamativo de la conciencia feminista y tan crítico para la teología feminista, como la sensibilidad de Alice Walker hacia la dinámica de la vida de las mujeres en *El Color Púrpura* [39].

Walker no sólo deja claro que el Dios, masculino, blanco y patriarcal es un ídolo, también llama a sus lectores a la búsqueda de formas alternativas para pensar en él como un Dios que se preocupa

---

[36] Ruether, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation", en *Feminist Interpretation of the Bible*, L. Russell (ed.), pág. 117; ver también *Sexism and God-Talk*, págs. 22-27.

[37] Ruether, *Sexism and God-Talk*, págs. 22-27.

[38] Ruether, *Womanguides*, pág. xi.

[39] Carter Heyward, "An Unfinished Symphony of Liberation: The Radicalization of Christian Feminism Among White U.S. Women", en *Journal of Feminist Studies in Religion* 1(1): 104 (Primavera,1985).

por las personas. El capítulo 3, punto 1, describe cómo Shug, la amiga de Celie, le instruye acerca de las falsas imágenes, diciendo: "Cuando me dí cuenta de que yo pensaba que Dios era blanco y hombre, perdí todo el interés". Más adelante ayuda a Celie a darse cuenta de que deshacerse del Dios del hombre blanco no significa perder a Dios, sino al contrario, que tenemos la posibilidad de encontrar a Dios como aquel "que ama todo lo que tú amas" (incluyendo el color púrpura) y que también ¡quiere ser amado! [40].

Walker conoce las herramientas que son necesarias para reconstruir. Parte de su propia ubicación e invita a sus lectores y lectoras a escuchar a los y las del otro lado. Y del contexto de las luchas de los negros y las negras por liberarse de la opresión, Walker claramente habla de la esperanza que sostiene a su pueblo en un camino aparentemente sin esperanza en una sociedad racista. En un programa de radio en 1984, ella dijo:

> *El Color Púrpura* es un mensaje a mis antepasados. Yo entiendo que sus tradiciones y costumbres son valiosas y apropiadas para decidir muchos asuntos en la vida. He aprendido de ellos que podemos estar oprimidos, deprimidos, reprimidos y suprimidos y a pesar de ello, luchar para salir adelante [41].

La fuente de esa esperanza, para Walker, es la solidaridad con su comunidad. Ella escribe en *In Search of Our Mother's Gardens (En busca de los jardines de nuestras madres)* que lo que un escritor sureño hereda "como derecho natural, es el sentido de comunidad" [42]. Y de esa comunidad surge la creencia de que las personas pueden cambiar, que hay una autoridad no sólo de los antepasados, sino de su esperanza. Cambio es lo que ocurre en la vida de Mr., el esposo de Celie en *El Color Púrpura.* El pasa de ser un hombre cruel y sexista, con el que Celie ya no quiere estar casada, a ser un hombre con integridad y discernimiento. Llega a ser alguien con quien Celie continúa compartiendo comunidad y esperanza.

> Creo en el cambio: cambio personal y cambio en la sociedad. He experimentado una revolución (no ha terminado, sin duda, pero un nuevo orden está a la vista) en el Sur. Crecí en la Iglesia Metodista —hasta que ya no quise ir más— donde me enseñaron que Pablo a veces sí cambia en el camino a Damasco y que Moisés —ese viejo amado— pasó por tantos cambios que enojó a Dios [43].

---

[40] Alice Walker, *The Color Purple,* págs. 166-168.
[41] Alice Walker, "If God Ever Listened", en *Horizons* No. 840307, National Public Radio, 1984.
[42] Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose (*Harcourt Brace Jovanovich, 1983), pág. 17.
[43] *Ibid.,* pág. 252.

### *3.2. Restaurando la creación*

Ninguna de estas escritoras feministas necesariamente diría que la autoridad del futuro es un elemento clave en su teoría feminista. De hecho, sus respectivas preocupaciones por la reconstrucción bíblico-histórica, la reinterpretación teológica y la cultura afroamericana, parecen apuntar hacia la búsqueda de un pasado utilizable. Pero de las articulaciones de las luchas de las mujeres brota un deseo por la libertad que parece apuntar hacia la anticipación de una sociedad que haya llegado más allá de la opresión. En mi propia teología he tratado de imaginar una sociedad más allá de la opresión, una creación restaurada en la cual los seres humanos, la naturaleza y toda la creación han sido liberados de sus gemidos y viven juntos [44]. Esta imagen también funciona como clave hermenéutica para la interpretación de las Escrituras y de la tradición. Al igual que Ruether, encuentro una correlación entre el principio crítico feminista de promover la humanidad plena de las mujeres —y la restauración de las relaciones de los seres humanos consigo mismos, los unos con los otros, con Dios y con la naturaleza— y el principio crítico bíblico de promover la restauración de la casa-mundo de Dios.

La primera vez que escuché esta simple expresión de esperanza escatológica fue de labios de Krister Stendahl, quien dijo que la teología se estaba preocupando por lo que le inquieta a Dios cada mañana cuando se levanta: la restauración de la creación [45]. La imagen en sí me llama la atención porque estimula no sólo la promesa bíblica rumbo a su cumplimiento, sino también la imagen femenina de Dios como aquel/aquella que se preocupa lo suficiente por la creación como para la restaurarla. Raras veces es aparente, en el contexto patriarcal de los textos bíblicos, la evidencia de que la intención de Dios es que las mujeres sean incluidas en la restauración de la creación. Sin embargo, los textos sostienen una visión de liberación que aún tiene autoridad en mi vida y en mi fe.

Para mí la restauración de la creación empieza con la imagen jubiléica de liberación de los oprimidos (Lc. 4.16-19). Las mujeres son "las oprimidas de los oprimidos" en todas partes; no puede haber una nueva casa de libertad si ellas no son parte de ella. Articular el dolor de la opresión es una fuente sumamente importante para la comprensión en las teologías feministas y de la liberación y hay abundante sabiduría que espera ser escuchada en sus gemidos. Como miembro blanco de una nación afluente y

---

[44] Jürgen Moltmann, *God in Creation* (Harper & Row, 1985), pág. 5.
[45] Krister Stendahl, "God Worries About Every Ounce of Creation", en *Harvard Divinity Bulletin* 9(5): 5 (Junio-julio, 1979).

opresora, sólo puedo vivir de la autoridad de este futuro cuando estoy dispuesta a mirar profundamente mi propio dolor y temor y arriesgarme a "traicionar a los traidores" de las víctimas del racismo, sexismo y capitalismo [46].

Lo urgente en la agenda de participación en este futuro del oprimido y de la oprimida es ir buscando alternativas de solidaridad con los y las que pueden vivir de la autoridad del futuro porque ya han pasado por lo peor. Kattie Cannon señala que son mujeres como Fannie Lou Hamer las que nos retratan lo que significa la redención ya que la viven entre nosotros [47]. En 1963 esta campesina de Mississippi respondió al llamado para registrarse para votar y arriesgó su vida al hacerlo. Fue arrestada y tan cruelmente golpeada que quedó permanentemente debilitada, pero nunca se dio por vencida en su lucha por la libertad. Fannie Lou Hamer había tocado fondo y tenía claro que estaba dispuesta a morir por la libertad de su pueblo. Nadie podía tocarla nunca más. Lo único que ella conocía era la autoridad de la libertad del futuro y el peregrinaje con otros y otras hacia la nueva frontera, un lugar para llamar su casa.

Esta nueva casa de autoridad pertenece a Dios, el mayordomo de toda la creación. Contra la antigua casa patriarcal de cautiverio, Dios se presenta como Aquel / Aquella que sufre el costo del pecado y la dominación, y reconstruye la creación por medio de la obra de Jesucristo. Y Dios nos ha invitado a unirnos como compañeras y compañeros en la tarea de limpiar el templo y reconstruir la creación. Basados en la memoria del futuro de Dios, seguimos con nuestra esperanza y nuestros planes de acuerdo a la visión utópica de una nueva casa de libertad. Así, podemos afirmar juntamente con Dorothee Sölle:

> El trabajo humano busca recrear el mundo y transformarlo en lo que Ernest Bloch, en su *Principle of Hope*, llama "un hogar al que nadie ha entrado". ...Es a través de nuestras actividades más humanas, en el amor y en el trabajo, que llegamos a ser co-creadores de la nueva tierra, el lugar que finalmente podremos llamar hogar [48].

---

[46] Jürgen Moltman y M. Douglas Meeks, "The Liberation of Oppressors", en *Christianity and Crisis* 38(20): 316 (25. XII. 1978).

[47] Katie Geneva Cannon, "Rage and Redemption: Experiences of the Black Church", 26. IV. 1985, Women's Theological Center, Boston, Mass. Ver también Paula Giddings, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America* (William Morrow & Co., 1984), págs. 289s.

[48] Dorothee Soelle con Shirley A. Cloyes, *To Work and to Love: A Theology of Creation* (Fortress Press, 1984), pág. 103.

# Capítulo V

# La casa, el poder y la gloria

Personas en todas partes experimentan las manifestaciones espirituales y sociales del paradigma de la autoridad como dominación, junto con sus metáforas de esclavitud. En muchas circunstancias también aceptan esta imagen de la realidad y permanecen atrapados en las estructuras de poder de nuestro mundo que las traducciones del Nuevo Testamento interpretan como "principados y potestades". Pero, como vimos en el capítulo IV, hay personas que se dan cuenta de la posibilidad de un cambio en esta realidad y empiezan a resistirse a los poderes. Cristianas y cristianos sacan fuerza y coraje de la memoria del futuro: la memoria de un Mesías o Salvador que se solidarizó con el pueblo en contra de los poderes y que, a pesar de haber sido crucificado por esos poderes, sigue viviendo victorioso en nuestro medio. La presencia de Cristo entre las personas ofrece señales de una nueva realidad

política en la que tenemos la posibilidad de vivir juntos y juntas en libertad y comunidad [1].

La expectativa del cumplimiento mesiánico de las promesas de Dios acerca de una casa de libertad nace en circunstancias concretas en las que las personas están luchando contra los poderes de la opresión sexista, clasista y racista. Aquí la autoridad del futuro echa raíces y la escatología ofrece una dimensión de liberación en medio de la lucha y la resistencia. La articulación de la "esperanza contra toda esperanza" en situaciones de "desesperanza", llega a ser una dimensión trascendente de la vida en medio de la muerte (Ro. 4.18).

Un ejemplo de esta articulación es el desarrollo de la teología Minjung en el contexto de la lucha coreana por los derechos humanos. Como escribe Kim Yong-Bock en su artículo "Mesías y Minjung", las "aspiraciones mesiánicas del pueblo nacen de la confrontación histórica entre el pueblo y los poderes" [2]. Dentro del contexto de la opresión, una pequeña parte de la iglesia cristiana de Corea ha llegado a ser una iglesia confesional, que apoya a las personas que están dispuestas a ser despedidas, acosadas, encarceladas, torturadas y hasta asesinadas, por defender la unidad, la democracia y la libertad en su país.

En una visita a Corea del Sur en 1983, tuve el privilegio de compartir las historias y reflexiones de un gran número de testigos. En Kwangju, en ocasión del tercer aniversario de la masacre de Kwangju, hablé con mujeres de la Asociación Cristiana de Mujeres Jóvenes, en su sede temporal. Los y las estudiantes que habían participado en la demostración se refugiaron en el edificio de la asociación durante la masacre, pero fueron atacados por los militares con tanta fuerza que el edificio quedó inservible. Mi anfitriona, la ya pensionada Secretaria General, Cho a La, había sido encarcelada junto con muchos otros. Su crimen consistió en que, a los setenta años de edad, insistió en unirse a otros y otras líderes para tratar de negociar con el gobierno una forma de prevenir el tiroteo y trabajar por la paz.

Finalmente, libre de la cárcel, me invitó a compartir con otras cristianas que estaban preparando un culto conmemorativo y una reunión ilegal en la iglesia. Un rato antes, tuvimos una comida sencilla cerca del lugar de la reunión. Mis amigas se reían y conversaban acerca de los planes para el nuevo edificio. También

---

[1] Una versión previa de este capítulo, titulado "People and the Powers", apareció en el *Princeton Seminary Bulletin*, Vol. 8, No. 1 (febrero, 1987). Usado con permiso.
[2] Kim Yong-Bock, "Messiah and Minjung: Discerning Messianic Politics Over Against Political Messianism", en *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Comission on Theological Concerns of the Christian Conferece of Asia (ed.), pág. 186.

hubo momentos de silencio y preocupación. Cho a La dijo que la única cosa que traía era su medicina. Si la arrestaban, no podría sobrevivir sin ella. En esta discusión, preparándose para el arresto, no hubo grandes demostraciones de valor, únicamente una comunidad de mujeres que se reunían como una casa de libertad para resistir las pretensiones idolátricas del poder del estado.

## 1. El pueblo y los poderes

Teólogas de Asia, Africa y América Latina nos recuerdan que nuestras autoridades políticas y económicas están incluidas entre los que ofrecen la falsa esperanza del mesianismo político [3]. En el mesianismo político el lenguaje de guerra, conquista y desarrollo se presenta como un ofrecimiento de poder, orgullo y prosperidad nacional. Esto a la vez esconde la realidad de la victimización y la desesperación de las personas explotadas, pobres, hambrientas y moribundas, cuyas vidas hacen posible que exista esta retórica. Entre los explotados y las explotadas por el mesianismo político están las mujeres, las más pobres de los pobres, las *minjung* de los *minjung*, las más oprimidas de los oprimidos. Pensamos, por ejemplo, en las mujeres asesinadas, secuestradas y separadas brutalmente de sus maridos y niños por la guerra; las que se ven obligadas a recurrir a la prostitución para mantener a sus familias o que se encuentran condenadas a la ceguera a la edad de treinta años por estar ceñidas a un microscopio produciendo *microchips* para nuestras computadoras.

### *1.1. Política mesiánica*

Demasiadas veces la respuesta de las iglesias cristianas a esta situación de idolatría en la que las naciones han llegado a ser como dioses, es otra forma de falso mesianismo. Es un mensaje espiritualizado que ofrece salvación para el alma mientras ignora los lamentos del pueblo de Dios y la justicia como intención de Dios. Las teólogas feministas y de la liberación rechazan este mensaje espiritualizado y proclaman una esperanza arraigada en la realidad política y social. Kim Yong-Bock usa el término "política mesiánica"

---

[3] *Ibid.*, págs. 183-193. Ver Rubem A. Alves, *A Theology of Human Hope* (Corpus Books, 1969); Allan Aubrey Boesak, *Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study on Black Theology and Power* (Orbis Books, 1977); "The Kairos Document", 13. IX. 1985, publicado como *Challenge to the Church: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*, por Theology in Global Context, Stony Point Center, Stony Point, Nueva York.

porque mantiene la dimensión de la trascendencia divina identificándose con la obra del Mesías, pero está arraigada en la experiencia del *minjung:* las personas políticamente oprimidas, económicamente explotadas, socialmente marginadas y culturalmente menospreciadas e ignoradas de Corea [4].

Esta escatología ubica el mandato de justicia social no en una ideología secular sino en la resurrección misma. Es así que Rubem Alves dice que el lenguaje de la resurrección representa a Jesús "no como un hecho, sencillamente, sino como un *factor* de la historia, el poder de la libertad que crea los hechos de liberación" [5]. La teóloga feminista Rosemary Ruether escribe:

> La visión principal de salvación en la Biblia es la de un futuro alternativo, una nueva sociedad de paz y justicia que surgirá cuando los sistemas actuales de injusticia hayan sido derrocados [6].

La historia del Mesías sufriente nos ofrece un paradigma por medio del cual entender el papel colectivo mesiánico de los oprimidos y las oprimidas en su lucha por la liberación. La política mesiánica se entiende como un proceso político en el cual, como dice Yong-Bock, los *minjung* se unen al Mesías para llevar a cabo el papel mesiánico, mientras que el mesianismo político (la clase gobernante) procura usar y sacrificar al *minjung* en el altar de su propio falso mesianismo [7].

Esta identificación de los y las pobres y marginados con la historia del Mesías no es nueva. Parece ser la intención de la parábola del juicio final en Mateo 25.31-46. Según Mateo, Jesús no nos presenta solamente una descripción de la historia de la iglesia o de la historia del mundo, sino que nos cuenta su propia historia de identificación con los y las pobres y excluidos, para que, junto con el Mesías, todas las personas que tienen hambre y sed, las personas desnudas, enfermas o en prisión, se conviertan en la verdadera presencia de la restauración efectuada por Dios [8]. En la

---

[4] Peggy Billings con Moon Tong Hwan, Han Wan Sang, Son Myong Gul, Pharis Harvey, *Fire Beneath the Frost* (Friendship Press, 1984), pág. 9. Ver también *Minjung Theology*, págs. 35, 142s, y Suh Kwang Sun David, "Theology of Story Telling: A Theology by Minjung", en *Ministerial Formation*, Geneva: Programme on Theological Education, CMI, 31: 10-22 (Setiembre, 1985).

[5] Alves, *Theology of Human Hope*, págs. 131s.

[6] Rosemary Ruether, "A Religion for Women: Sources and Strategies", en *Christianity and Crisis* 39(19): 309 (10. XII. 1979). Cf. L. Ruyssell, "Minjung Theology in Women's Perspective", en el libro de reflexiones críticas del *Minjung Theology*, editado por Jung Young Lee (Orbis Books, 1987).

[7] Yong-Bock, "Messiah and Minjung", pág. 191.

[8] Estoy en deuda con mi marido, el fallecido Johannes (Hans) Christiaan Hoekendijk, por esta interpretación. De hecho, algunos eruditos dudan si esta parábola fue

solidaridad con los hermanos y las hermanas más pequeñas de Jesús encontramos una biografía social de lucha que continúa la propia historia de Jesús. Esto no se debe a que las personas oprimidas son más justas que los opresores. Más bien, servir la causa de Jesús y aceptar a los excluidos de la sociedad es un signo de la presencia de Dios en nuestro medio, un signo de la casa, el poder y la gloria de Dios. Como señala Krister Stendahl, orar por la venida del reino de Dios es orar por una casa-mundo redimida, sanada y restaurada.

> Donde sea, cuando sea, como sea que el reino se manifieste, es bien recibido: en un cuerpo sanado, en una mente restaurada, en una sociedad más justa, en un corazón humano que encuentra el poder para perdonar; en la fe y confianza de una madre cananea; en la muerte y resurrección del Mesías; en un nuevo cielo y en una nueva tierra donde habita la justicia [9].

Las personas que son consideradas "pecadores y publicanos", las personas rechazadas de cualquier sociedad, son también el centro de la historia de la salvación, porque son los y las que pueden percibir cuándo es que se hace la voluntad de Dios (Mc. 2.13-17). Son los y las que deben ocuparse en rehacer la sociedad, si es que va a efectuarse una significativa "re-creación" [10], porque las víctimas de la sociedad reconocen si se ha hecho justicia y si la creación se ha restaurado. Junto con Zaqueo, se regocijan cuando se dan cuenta de que forman parte de los planes del Mesías de Dios. La historia de Lucas presenta a Zaqueo como un rico publicano, recolector de impuestos para el Imperio Romano, un excluido de su propia sociedad, que añoraba ser aceptado (Lc. 19.1-10). La invitación de Jesús a bajar del árbol para que le ofreciera hospitalidad, le da la oportunidad de cambiar. Al identificarse con la política mesiánica todos y todas tienen la oportunidad de arrepentirse y de unirse a la lucha por incluir a todas la personas en la casa de libertad de Dios (Mt. 5.25). Esto no es historia pasada, es la historia presente de Jesús, una historia que puede llegar a ser nuestra historia. Gustavo Gutiérrez dice:

---

contada por Jesús, sin embargo, las ideas sobre la continua identificación de la hospitalidad de Dios con los desposeídos y con aquellos en la base de la pirámide patriarcal son consistentes (Marcos 9.37, 41; 10.15). Cf. Joachim Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Verbo Divino, 1981), pág. 144.

[9] Krister Sendahl, "'When you pray, pray in this manner...' -a Bible study", en *The Kingdom on Its Way: Meditations and Music for Mission*, RISK Book Series (Ginebra: Consejo Mundial de Iglesias, 1980), págs. 40s.

[10] Ahn Byung-Mu, "Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark", en *Minjung Theology*, págs. 138-152; Bell Books, *Feminist Theory: From Margin to Center* (South End Press, 1984), pág. 161.

Cuando se tiene puesta la esperanza en el Señor y echadas las raíces en la fuerza histórica de los pobres no se vive de nostalgias, sino en un presente que no tiene salida sino hacia adelante [11].

## 1.2. *Construyendo coaliciones*

Cuando esta historia se convierte en nuestra historia, nos encontramos en un movimiento con muchas otras personas muy diferentes, pero venimos a compartir la misma casa nueva. Bernice Johnson Reagon señala lo difícil de este tipo de coaliciones.

> Uno no se une a una coalición simplemente porque le gusta. La única razón para tratar de hacer equipo con una persona que posiblemente nos podría matar, es porque es la única manera imaginable para mantenernos con vida [12].

Muchas veces me encuentro involucrada en problemas con las coaliciones porque, al igual que muchas otras mujeres blancas de clase media, soy "inconsistente por mi *status*". Pertenezco a un grupo muy privilegiado identificado por raza, nacionalidad, educación y ocupación, con los grupos opresores que podrían matar (y de hecho matan) a mujeres negras como Bernice Johnson Reagon, una cantante del conjunto *Sweet Honey in the Rock.* Sin embargo, como mujer, también soy miembro de un grupo dominado y tengo la necesidad de formar coaliciones con personas de otros grupos dominados en mi búsqueda de cómo participar en la política mesiánica. Cualquier mujer u hombre de color tiene buenas razones para desconfiar de mí y yo tengo buenas razones para desconfiar de hombres de cualquier color. Sin embargo, debemos trabajar juntos y juntas.

Tuve una experiencia relacionada a la dificultosa y arriesgada tarea de formación de coaliciones durante una conferencia internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, realizado en Ginebra en 1983 [13]. Después de haberse reunido como

---

[11] Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, pág. 256. La figura de Zaqueo es importante para aquellos que son prósperos y que piensan que no hay nada que puedan hacer para participar en la historia mesiánica. Cf. Elizabeth Randall, "The Rich Young Ruler and Zacchaeus: Changing Paradigms", notas inéditas para *Issues in Liberation Theology* (Escuela de Divinidades de Yale, 1985).

[12] Bernice Johnson Reagon, "Coalition Politics Turning the Century", en *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Barbara Smith (ed.) (Kitchen Table: Women of Color Press, 1983), págs. 356s.

[13] Ver L. Russell, "Reflections from a First World Perspective", en *Doing Theology in a Divided World*, editado por Virginia Fabella y Sergio Torres (Orbis Books, 1985), págs. 206-211.

grupo durante muchos años, los y las teólogos del Tercer Mundo invitaron a teólogos de la liberación y teólogas feministas del primer mundo para participar en un diálogo. Fue un tiempo muy emocionante para mí porque todas las personas invitadas compartíamos lo que se podría llamar un compromiso con la política mesiánica. Usamos métodos teológicos similares, empezando por las historias de lucha de nuestro propio contexto, para entender la acción liberadora de Dios en ese lugar y para participar en esa misión. Pero hubo mucha desconfianza hacia las personas que venían de razas y naciones opresoras, y sentí mucha desconfianza hacia las delegaciones de países del Tercer Mundo conformadas en su mayoría por hombres.

Descubrí, sin embargo, que había un punto alrededor del cual podíamos unirnos para escuchar y motivarnos a la palabra y la acción. Era el *punto de dolor.* La teología que hicimos llegó a ser teología de la liberación cuando descubrimos nuestra propia marginalización o cruz como resultado de nuestro compromiso con el pueblo oprimido. En el sufrimiento no sólo hay solidaridad con el pueblo, también hay un "empoderamiento" que nos permite compartir juntos y juntas en los sufrimientos mesiánicos (Mc. 10.35). La política mesiánica incluye el sufrimiento que trae la oposición a los principados y potestades. "El reino de los cielos sufre violencia" en manos de estos poderes, y aquellos y aquellas que luchan para que no sea arrebatado encuentran que el camino es muy riesgoso. Refiriéndose a este dicho tan difícil en Marcos 11.12, Marta Benavides describe su trabajo pastoral en medio de la violencia de El Salvador de la siguiente manera:

> Hay que tener fe en Dios para poder dormir. Hay que creer en el pueblo sólo para poder levantarse cada mañana; creer que se puede hacer lo que se debe hacer. Hay que "bautizarse" cada día para encontrar la voluntad para conspirar por la paz" [14].

## 2. Contra los poderes

La política mesiánica sostiene la convicción de que en el pueblo hay poder para enfrentarse a los poderes, pero no sin gran costo. El término "poderes" en la política mesiánica se refiere al lenguaje de poder que, según Walter Wink, permea todo el Nuevo Testamento, porque "no hay un solo libro en el Nuevo Testamento que no

---

[14] Marta Benavides, conferencia sin título en la Escuela de Divinidades de Yale, 5. X. 1985. Según E. Fiorenza (*En memoria de ella*, págs. 181s), este es uno de los dichos de la tradición de Sophia. Hay violencia contra los enviados de Sophia, quienes proclaman su ilimitada bondad y le dan la bienvenida a todos sus hijos e hijas.

contenga lenguaje de poder" [15]. La traducción tan familiar de *archai* y *exousiai* como "principados y potestades" es el enfoque de muchas investigaciones sobre los poderes, pero el Nuevo Testamento utiliza muchos otros pares y grupos de palabras para poder: autoridad, gobernantes, reyes, ángeles, sumo sacerdotes, nombre, sabiduría y comisión. Enseñando con autoridad y usando su poder sanador para exorcizar los poderes demoníacos, Jesús confrontó los poderes visibles e invisibles, y pagó el costo de esta confrontación. Su vida, muerte y resurrección fueron signos de la venida del reinado de Dios en poder y gloria para confrontar a las viejas estructuras de muerte y dominación. Por sus acciones, Jesús "empodera" a otros y otras para la fe, para una nueva vida y para el compañerismo en la nueva realidad de Dios.

### *2.1. Nombrando los poderes*

Los términos que usa el Nuevo Testamento para la palabra poder son poco precisos, y las traducciones magnifican esta imprecisión. Pero de acuerdo a Wink, podemos discernir un patrón en el uso de las palabras, como por ejemplo con las dos palabras traducidas frecuentemente como "autoridad" y "poder".

> *Exousia* denota las legitimaciones y sanciones por las cuales se mantiene el poder; generalmente tiende a ser abstracto. Hay un traslapo de *dynamis* con *exousia* en el área de las sanciones; el primero se refiere al poder o la fuerza por la cual se mantiene el régimen [16].

Los poderes se entienden como buenos y malos, celestiales y terrenales, divinos y humanos, espirituales y políticos, invisibles y estructurales. Se entiende que toda estructura externa social o política tiene también un aspecto espiritual interior, pero según Wink generalmente se expresa en forma visible. Por ejemplo, ambas veces que aparece la frase "principados y potestades" en los evangelios, en Lucas 1.11 y 20.20, se refiere a instituciones y agentes humanos. Las otras ocho veces que aparece se encuentran

---

[15] Walter Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, vol. 1: *The Powers* (Fortress Press, 1984), págs. 7s. Ver también el vol. 2: *Unmasking the Powers* (1986) y el vol. 3: *Engaging the Powers* (fecha de publicación desconocida), y J. P. M. Walsh, *The Mighty from Their Thrones: Power in the Biblical Tradition* (Fortress Press, 1987). Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Fortress Press, 1985), pág. 4. "Si como ha señalado Ernst Kasemann, el punto central de la teología apocalíptica es el poder, entonces el Apocalipsis es claramente una articulación de dicha teología".
[16] Wink, *Naming the Powers*, pág. 10.

en las epístolas paulinas y post-paulinas y son referencias más complejas pero con significados celestiales y terrenales [17].

Efesios 6.10-20 nos ofrece un buen ejemplo de un uso múltiple de palabras de poder para demostrar lo que los cristianos y las cristianas enfrentan al tratar de llevar una vida de fe. Usando la imagen de la armadura de Dios que es lo suficientemente poderosa para proteger al pueblo de Dios, el autor dice:

> Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes. Por tanto, tomad toda la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y habiendo acabado todo, estar firmes (Ef. 6.12-13).

Aquí las imágenes de los poderes son tan poéticas que es difícil saber exactamente qué es lo que se quiere decir. Pero, según Marcus Barth, probablemente significa

> ...esas instituciones y estructuras por medio de las cuales son administrados los asuntos terrenales y dominios invisibles, sin las cuales la vida humana no es posible [18].

En tiempos modernos podríamos llamarlos las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales y biológicas que enrumban la historia del mundo, recordando que no son "sólo estructuras políticas" sino que contienen también poder espiritual [19]. Bajo la influencia del poder del mal se oponen al poder del bien y a todos aquellos y aquellas que buscan vivir bajo este poder. Así como el poder de Dios inunda el cielo y la tierra, estos poderes pueden operar en todas las esferas de la creación y por eso son llamados "huestes espirituales de maldad en las regiones celestes".

Aquellos y aquellas que quieran resistirse a estos poderes tienen asegurada la victoria y el poder del amor de Dios, pero, mientras tanto, su tarea es *asumir una posición* en contra de los poderes injustos y opresivos. Su espléndida armadura es diseñada por Dios para ayudarles a mantener esta resistencia en el mundo real. Así como el pequeño país de Nicaragua enfrentó la gigantesca armada norteamericana, la única esperanza de las pequeñas iglesias de Asia Menor era Dios y aquellos y aquellas que compartían su

---

[17] *Ibid.*, págs. 5, 7s.
[18] Marcus Barth, *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters1-3* (Doubleday & Co., 1974), pág. 174.
[19] Letty M. Russell, *Imitators of God: A Study Book on Ephesians* (Women's Division, United Methodist Church, 1984), pág. 120.

anhelo por una nueva casa de libertad. Este grupo de personas humildes y sencillas camino hacia la Tierra Prometida, estaba equipado con el Espíritu de Dios, no por sus propios méritos, sino por Aquel/Aquella quien decidió equiparlo con el evangelio de paz, aun estando bajo ataque.

Parece, entonces, que este pasaje contradice todo lo que he venido diciendo acerca de la posibilidad de encontrar paradigmas alternativos para el poder y la autoridad. El autor parece estar motivando a la comunidad de Efeso a emular al opresor patriarcal y a apoderarse de la armadura romana, las herramientas del amo. Sin embargo, en Efesios 6.20 descubrimos que la posición social del que habla es la celda de una cárcel y no un campo de batalla. Pablo aparece como un "embajador en cadenas". Como prisionero por Cristo, es capaz de observar la armadura del guarda romano y usarla para otro fin, re-nombrando cada pieza con los dones mesiánicos de paz, justicia, verdad, fidelidad y "equidad para los y las humildes de la tierra" (Is. 11.2-7).

Aun así, esta metáfora militar surge directamente del paradigma de la autoridad como dominación y puede ser una peligrosa imagen masculina del valor en nuestro mundo tan lleno de violencia. Cómo trabajamos por la paz y nuestra oposición a los poderes depende de dónde estamos ubicados. El mensaje bíblico, como todo mensaje, es "variable según la situación" y puede significar diferentes cosas en diferentes lugares. Este texto de Efesios acerca de la armadura de Dios puede ser una excusa peligrosa para el triunfalismo y la glorificación militar cuando es escuchado por personas poderosas, o una salida peligrosamente fácil para una espiritualidad desligada del cuerpo cuando es usada como un mensaje ultramundano para aquellos y aquellas en circunstancias más acomodadas. Por otro lado, los y las que luchan por la vida en contra de la muerte, como las comunidades primitivas cristianas, pueden descubrir que estas palabras sobre el poder del amor de Dios los pueden mantener cuando todo lo demás falla.

## 2.2. *Transformando los poderes*

Es por esto que no puede haber una sola descripción de poderes o autoridades y de cómo pueden ser transformados por Dios [20]. Transformar los poderes desde una posición subordinada puede significar acciones de confrontación, mientras que para las personas que pertenecen a los grupos más poderosos puede sig-

[20] Paula Cooey, "The Power of Transformation and the Transformation of Power", en *Journal of Feminist Studies in Religion* 1(1): 23-36 (Primavera, 1985),

nificar abdicación o reconciliación. La *variabilidad de la situación* es una importante primera clave para enfrentarse a la autoridad y el poder de una forma que genere autorización y "empoderamiento", a pesar de todas las ambigüedades de cualquier situación social.

Por ejemplo, la mucha o poca habilidad que uno tenga para lograr un fin determinado frecuentemente define lo que podría ser la posible estrategia. A menudo digo "yo sólo peleo con amigos"; porque me considero demasiada sensible y temerosa para actuar de otra manera, o porque no me gusta hacerle daño a otras personas y por eso sólo disfruto discutir o competir cuando hay confianza mutua, sin intenciones de causar daño alguno. Pero según el análisis crítico de las relaciones de poder, noto que sólo peleamos a la antigua, mano a mano, cuando existe una situación de igualdad. Cuando las relaciones de poder son desiguales, buscamos otras formas para arreglarnos con quien tiene más poder. Por eso la popularidad del combate a estilo guerrillero. También ayuda a explicar por qué frecuentemente las mujeres tienen que recurrir a la manipulación para lograr sus metas.

Un análisis semejante de las relaciones de poder es necesario para entender por qué las mujeres que entran en el ministerio tienen tanta dificultad con el manejo del poder y la autoridad. Cuando reciben su primera parroquia y deciden ejercer la autoridad como compañerismo, a menudo se dan cuenta que no funciona. La nueva pastora no se percata de que el poder es variable según la situación. No puede decidir compartir el poder y el trabajo en un proceso de "empoderamiento" hasta que su autoridad haya sido reconocida como legítima por la congregación. Tiene la legitimización del empleo y la ordenación, pero la congregación podría no percibirla como legítima porque no calza dentro del acostumbrado papel del sacerdote. Dedicando tiempo a la atención pastoral, a clarificar la descripción de trabajo, a la toma de decisiones y a la comunicación, puede sobreponerse a las actitudes sexistas iniciales y llegar a un punto de "auto-empoderamiento" y a compartir el poder con otros y otras. Las estrategias de la política mesiánica varían según la situación y las posiciones de poder involucradas.

Una segunda clave para resistir los poderes es recordar que los débiles *tienen poder.* Los y las débiles, al igual que los fuertes, pueden ejercer su poder de manera constructiva o destructiva. Tienen la misma habilidad para lograr metas deseadas, aunque los y las débiles tengan que trabajar de otra forma, con otro estilo, debido a la diferencia de poder. Según Hannah Arendt, el poder siempre es un "potencial de poder" y siempre es cambiante[21]. Las

---

[21] Hannah Arendt, *The Human Condition* (University of Chicago Press, 1958), págs. 200s.

personas son la fuente del poder porque son las que cooperan con los poderes. La obediencia y la productividad de los y las débiles contribuyen al poder de los y las fuertes.

El poder llega a existir entre las personas porque responden por hábito a la autoridad, a los sistemas de gratificación, a la pericia, a las habilidades y el lenguaje de los que controlan [22]. Pero las personas pueden también cuestionar este proceso de obediencia. Por ejemplo, Elizabeth Janeway señala que dos poderes de este tipo son la "incredulidad" y el "unirse" [23]. La incredulidad es una manera de deslegitimizar el poder ejercido por las autoridades a través de su lenguaje y los paradigmas de pensamiento y acción. Debido a que la autoridad sólo funciona cuando la relación de asentimiento es aceptada por las partes menos poderosas, la incredulidad llega a ser una herramienta de resistencia ante los poderes. La acción de unirse provee la solidaridad, los sistemas de apoyo y las amistades que hacen posible que los débiles mantengan su visión de una sociedad y un mundo alternativos [24].

Una última clave para aquellos y aquellas que desean mantenerse firmes contra los poderes para poder construir una nueva casa de libertad, es *evitar los dualismos.* En nuestro breve análisis de los poderes, como también de la política mesiánica, hemos visto que los y las que permiten un punto de vista dualista de los poderes tanto espirituales como estructurales, y de la salvación política o individual, no tienen un análisis adecuado de la fuerza de los poderes de dominación en su vida. La armadura del amor de Dios es más necesaria aún, porque los poderes no son sólo carne y sangre; son también espíritus de dominación que gobiernan nuestras mentes y nuestros espíritus. Como hemos visto, la política mesiánica combina tanto la dimensión política como la dimensión trascendente de la lucha del pueblo contra los poderes y se rehúsa a dejar que la lucha se entienda como puramente secular o puramente espiritual.

De la misma manera, Wink nos ha ayudado a entender que los poderes siempre incluyen tanto los aspectos espirituales como materiales de las jerarquías de dominación y maldad. Wink presenta el ejemplo de una conversación que tuvo con una mujer que conoció en un viaje a América Latina. Esta mujer había sido brutalmente torturada y estaba tratando de entender cómo las perso-

---

22 Douglas P. Biklen, *Community Organizing: Theory and Practice* (Prentice-Hall, 1983), págs. 21-28.

23 Janeway, *Powers of the Weak,* págs. 157-185.

24 Janice G. Raymond, "Female Friendship and Feminist Ethics,", en Women's Consciousness, Women's Conscience, editado por B. Andolsen *et al.* (Winston Press, 1985), págs. 164-167. Cf. Raymond's, *A Passion for Friends: Toward a Philosophy of Female Affection* (Beacon Press, 1986).

nas pueden ser tan malvadas y tan profundamente inhumanas. Dice Wink:

> La idolatría hacia los poderes se adueña de las personas. Las personas se entregan a los ídolos, en nombre de los cuales un mal, si está al servicio del ídolo, es algo bueno [25].

Por ejemplo, el ídolo de la seguridad nacional justifica el crecimiento militar, la negación de los derechos humanos y el asesinato, porque todo aquello que se opone a dicho ídolo es malo. Contra estos ídolos de muerte, los y las cristianos y todas las mujeres y hombres valientes debemos escoger la vida y negarnos a aceptar la dominación de los poderes de la muerte (Dt. 30.19) [26].

## 3. La casa de Dios

La presencia de Cristo entre los y las que confrontan las autoridades de dominación crea la posibilidad de una nueva casa de libertad donde las personas pueden relacionarse en la autoridad del compañerismo. Pero las casas de libertad no son en sí mismas "el poder y la gloria". Más bien son signos del poder del reino de Dios trabajando en nuestro medio a través de la praxis y de la política mesiánica. Son signos de que la nueva casa de Dios no es solamente una abstracción espiritual, alejada del sufrimiento del mundo, sino más bien una realidad presente en el discipulado de las mujeres y hombres que juntos parten el pan con las personas pobres y despreciadas de la tierra.

### *3.1. El poder y la gloria*

La novela de Graham Greene, escrita en 1940, sobre la persecución religiosa en México, *The Power and the Glory (El poder y la gloria)* ilustra muy bien la lucha del pueblo contra los poderes [27]. En ella, el cura mártir se convierte en uno del pueblo perseguido por su aparente incapacidad de escapar. Greene contrasta esta figura mesiánica, un "cura del 'whisky'", con otro, un teniente militar decidido a salvar al pueblo aunque signifique matar rehenes en cada pueblo. En esta novela, el poder y la gloria luchan para nacer de la vida de los marginados y las marginadas, las personas

---

[25] Walter Wink, "Idol Time", en *The Auburn News*, Auburn Theological Seminary, Nueva York (Otoño 1982), págs. 2, 5.
[26] Dorothee Soelle, *Choosing Life* (Fortress Press, 1981), pág. 7.
[27] Graham Greene, *The Power and the Glory* (Viking Press, 1940).

anónimas de la iglesia y del mundo. El dualismo de la religión del pueblo le permite al cura pensar en sí mismo como un pecador y bebedor, pero a la vez como un hombre de Dios quien, por medio de su persona, ofrece la salvación en el vino y el pan. Del mismo modo el teniente se ve a sí mismo como salvador de su pueblo y, a la vez, como hombre de guerra que por medio de su persona ofrece la vida y la muerte a través de la violencia.

En este drama de crucifixión vislumbramos el poder y la gloria, pero nos quedamos con una religión patriarcal fatalista que significa sufrimiento para el pueblo y una revolución que sólo significa más sufrimiento. La alternativa de la política mesiánica afirmaría que una posición firme contra los poderes se puede lograr como parte de nuestro compromiso religioso y no en contra de él. De hecho, dicha posición en favor de la justicia y el *shalom* es un signo del poder de Dios trabajando para crear casas de libertad; como signo de "el reino y el poder y la gloria".

La metáfora utilizada en el Nuevo Testamento para la presencia del bondadoso poder de Dios es el reino o reinado de Dios. Aunque viene de la realidad social del mundo bíblico, el lenguaje del reino no tiene la intención de mostrar que la soberanía de Dios es parecida a la del César. Al contrario, el uso del término en las parábolas y acciones parabólicas de Jesús es iconoclasta. Las acciones de Jesús revelan que él había invertido la palabra "reino" de tal manera que aquellos y aquellas en la base de la antigua casa de autoridad llegaran a ser primeros y primeras en el reino de Dios (Mc. 10.14, Mt. 19.30). Rosemary Ruether dice:

> ...dentro de la visión mesiánica iconoclasta, las mujeres de los pueblos despreciados y desechados son vistas como la base de la jerarquía, y por tanto, de manera especial, son las postreras que serán las primeras en el reino [28].

De la misma manera, "la paternidad de Dios" es proclamada contra los padres de la casa patriarcal y aquellos y aquellas que buscan el reino se identifican como hijos e hijas de Dios: hermanos, hermanas y amigos entre sí (Mt. 18.2-4) [29].

### 3.2. *Un reino como casa*

Los eruditos y las eruditas tienen muchas dificultades con la traducción de la metáfora reino, pero la mayoría sostiene que la

---

[28] Rosemary Radford Ruether, *To Change the World: Christology and Cultural Criticism* (Crossroad Publishing Co., 1981), págs. 55s.
[29] Sharon H. Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico*, pág. 114.

intención no es comunicar la imagen de un lugar, sino más bien una imagen relacional de la obediencia. El reino de Dios está en todos los lugares, tanto en el cielo como en la tierra, dondequiera que las personas hagan la voluntad de Dios restaurando la creación. Me parece que una manera de describir la confrontación del evangelio con la antigua imagen del reino como dominación y exclusión y reemplazarla con una nueva imagen del reino como amor y comunidad, es usar una metáfora alternativa, es decir, la casa. Como hemos visto, la metáfora frecuentemente utilizada en las parábolas para transmitir el mensaje de la hospitalidad de Dios es la casa o el *oikos*. Por ejemplo, la parábola de la levadura compara la casa (reino) de Dios con "la levadura que una mujer tomó y escondió en tres medidas de harina, hasta que todo hubo fermentado" (Lc. 13.20-21). Si orásemos: "Porque tuya es la casa y el poder y la gloria", podríamos entender que el poder y la gloria de Dios deben ser vistos como el cuido y mantenimiento diario del mundo de Dios y no como un dominio sobre él. El poder de Dios funciona en forma sencilla y humilde, como la levadura, pero transforma no sólo las relaciones personales sino también las sociales [30].

Las imágenes domésticas del reino abundan en el Nuevo Testamento. Una de las favoritas es la de la mesa de compañerismo. En su *New Testament Hospitality (Hospitalidad del Nuevo Testamento),* John Koenig dice que

> ...las imágenes del reino de Dios que predominan en abundancia en las enseñanzas de Jesús, están asociadas a la producción de alimentos y bebidas o tienen que ver con refugio y sentido de hogar para las criaturas de Dios [31].

En estas casas, las festivas comidas eran "celebraciones de jubileo" a las que las y los extranjeros, pobres, enfermos y personas diferentemente capacitadas, publicanos, pecadores y prostitutas eran bienvenidos (Lc. 14.15-24).

En Marcos 3.24-25, reino *(basileia)* y casa *(oikia)* se usan por igual, en forma intercambiable, porque un reino es la "casa" de un gobernador:

---

[30] *Ibid.*, págs. 25s. Ringe señala dos reversos en la parábola: las imágenes domésticas de Dios y la levadura como símbolo positivo, y no sólo una sustancia que desaparece de la casa en tiempo de Cuaresma (Exodo 12.14-20).

[31] John Koenig, *New Testament Hospitality* (Fortress Press, 1985). Cita a Sverre Aalen diciendo que el reino no es tanto la actividad de reinar sino "una comunidad, una casa, un área donde los bienes de la salvación están disponibles y son recibidos", pág. 42. Ver Aalen, "'Reign' y 'House' in the Kingdom of God in the Gospels", en *New Testament Studies* 8: 223 (1962).

Si un reino está dividido contra sí mismo, tal reino no puede permanecer. Y si una casa está dividida contra sí misma, tal casa no puede permanecer.

La versión de esta parábola en Mateo 12.25 también usa *polis* (ciudad) que se puede intercambiar con *basileia* y *oikia*. Como metáfora del reino de Dios, casa puede trascender las divisiones entre *oikia* y *polis*, los sectores públicos y privados, y proclamar el todo como ámbito del poderoso amor de Dios. Esto es consistente con la "visión que tiene de Jesús de la *basileia*", como una "totalidad inclusiva" [32].

Además de la asociación de palabra y metáfora entre casa y reino, encontramos que las imágenes para casa se asocian con la *parusia* en diferentes partes del Nuevo Testamento. Pensamos no sólo en los pasajes de Juan 14.2 sobre el templo celestial o un lugar para morar, sino también en los textos que comparan la casa o cuerpo con el cuerpo celestial (2 Co. 5.1-10; 2 Pe. 1.13). La nueva comunidad construida por Cristo como una casa, es también la que puede resistir los "poderes de la muerte" (Mt. 16.18) [33]. Aquí la casa es llamada iglesia *(ekklesia)*. Como ya señalamos en el capítulo II, el uso de la metáfora casa desaparece gradualmente en su forma escatológica y llega a ser identificada con la iglesia en las tradiciones posteriores del Nuevo Testamento.

Lo anterior significa un problema y una posibilidad para el uso del término "casa de Dios", ya que confunde a las personas que asocian el término con el lenguaje usado en 1 Pedro. El escritor habla de edificar la comunidad eclesial como "casa de los sin casa", y también del juicio que empieza en la iglesia como la casa de Dios (1 Pe. 2.4-10; 4.17) [34]. En el Nuevo Testamento se entiende que la casa puede ser la comunidad reunida, pero también puede ser la realidad escatológica de un nuevo cielo y una nueva tierra.

El pueblo cristiano no es el único en pertenecer a la casa de Dios, como hemos visto en Mateo 25. Es importante ampliar nuestra visión de lo que la casa puede significar, no sólo para ir más allá de la antigua casa romana de dominación sobre las mujeres, los esclavos y las esclavas y los niños y las niñas del sector privado, sino también más allá de Israel y de la iglesia. La iglesia como una casa de fe es llamada a ser una señal del poder de Dios entre todas las naciones de la *oikoumene*, pero hay otras señales que apuntan hacia la restaurada casa-mundo de Dios [35].

---

[32] Fiorenza, *En memoria de ella*, págs. 162-166.
[33] "Oikia/oikos...", en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, Gerhard Friedrich (ed.) (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967), págs. 131-138.
[34] John H. Elliott, *A Home for the Homeless*, págs. 165-266.
[35] Ver el libro de M. Douglas Meeks, *The Doctrine of God in Political Economy*. Meeks escribe extensamente sobre "Dios como economista", usando la metáfora de la casa

Las personas que son víctimas de los poderes también son bienvenidas a la historia de Cristo como participantes en la construcción de nuevas casas de libertad. Ciertamente ellas también deben llegar a ser para nosotros una señal mesiánica, el sacramento del pobre. Juntamente con el sacramento de la comida que se come en esa casa, el sacramento del pobre habla de la venida de Dios como un cuidador y de la presencia de Cristo como servidor. Esta presencia está escondida entre los "más pequeños", quienes se niegan a perder la esperanza en su resistencia contra los poderes. Como señala Adrienne Rich en su poema "Recursos naturales":

> Conmuévese mi corazón por todo aquello que no puedo salvar: tanto ha sido destruido que no me queda otra cosa que echar mi suerte en quienes, neciamente, época tras época, reconstituyen el mundo, sin siquiera tener extraordinario poder [36].

---

en términos de la necesidad de re-imaginar la justicia de Dios en las estructuras económicas y políticas.

[36] Adrienne Rich, "Natural Resources", en *The Dream of a Common Language: Poems 1974-1977* (W. W. Norton & Co., 1978), pág. 67.



# Capítulo VI

# El cuidado de la casa

Ya que hemos desarrollado, a través de todo el libro, la expresión "casa de libertad" como metáfora para la autoridad en el compañerismo, cabe en este último capítulo hablar del cuidado de la casa. Ciertamente se ha hablado mucho del "des-cuido" que hay en la casa de esclavitud. Sin embargo, la experiencia del toque feminista, que convierte las preguntas de las feministas en preguntas sobre la autoridad, nos advierte que el paradigma patriarcal de la autoridad como dominación controla las mentes, los corazones y las instituciones de la iglesia y de la sociedad. Se requiere mucha limpieza de la casa para que la iglesia pueda poner en práctica su llamado como signo escatológico e instrumento de la casa de Dios [1].

---

[1] Parte del material utilizado en este capítulo fue publicado como "Authority in Mutual Ministry", en *Quarterly Review* 6:(1): 10-23 (Primavera, 1986), y se usa aquí en forma modificada con el respectivo permiso.

Cuando tratamos de visualizar nuevas relaciones de autoridad, surgen preguntas de todo lado. ¿Cómo podrían nuestras familias, congregaciones, sindicatos, oficinas, partidos políticos, escuelas, grupos solidarios y otros, parecerse un poco más a casas de libertad? ¿Cómo reconoceríamos una casa de libertad si tuviéramos la gran suerte de atravesar su umbral? ¿Qué podríamos hacer para cuidar de esa casa y trabajar para construirla como un signo de la voluntad de Dios para el cuidado del mundo? ¿Cuáles son las implicaciones de un nuevo paradigma de la autoridad para la reinterpretación de la teología bíblica, la eclesiología y la ética de la vida familiar?

Es un error dar por sentado que el último capítulo de un libro de teología debe terminar con "las respuestas". En primer lugar, no hay respuestas fáciles para preguntas tan difíciles. Las casas surgen donde hay amor mutuo, cariño y confianza. Ese tipo de edificaciones no se producen en masa, tampoco se encuentran prefabricadas. La única posibilidad es investigar algunas de las pistas acerca de los paradigmas de la autoridad y preguntar si tienen sentido en la vida de aquellos y aquellas que están luchando para fomentar el compañerismo en un mundo de divisiones. En segundo lugar, este no es el estilo de la teología feminista ni de la teología de liberación; no empezamos con la teoría para terminar con la práctica. Al contrario, comenzamos con las comunidades de fe y lucha que actúan en formas nuevas, y luego cuestionamos cómo esta experiencia las ha llevado a formalizar nuevas preguntas y nuevas maneras de pensar.

Aunque no tengo respuestas fáciles, ni abundo en ejemplos, todo lo que he dicho se basa en mi experiencia y en la experiencia de muchas otras mujeres y hombres críticos de las estructuras jerárquicas de nuestras iglesias y sociedades. De hecho, he pasado treinta y cinco años de mi vida tratando de encontrar la manera de subvertir a la iglesia ¡para que sea iglesia! Cuando trabajaba en la Parroquia Protestante de East Harlem, ayudé a diseñar las estructuras misioneras de la congregación y desde los años sesenta hasta ahora he seguido tratando de encontrar un camino para convertir a la iglesia en un "círculo abierto" de aquellos y aquellas que se reúnen en el nombre de Cristo, para el servicio mutuo y hacia los y las demás.

Por un tiempo pensé que había encontrado el meollo del problema: la "línea clerical". Parecía que en nuestras congregaciones cualquier reestructuración siempre acababa en una pirámide, algunas personas con un *status* más elevado que otras. Pero, poco a poco me he ido dando cuenta de que detrás de esto también encontramos el tema de la autoridad, porque la función y el significado de la ordenación es determinado por la forma en que entendemos la autoridad conferida en la ordenación. En mi trabajo con las comisiones de Fe y Orden del Consejo Nacional de Iglesias y del Consejo Mundial de Iglesias, donde estamos estudiando "La

unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana" [2], tratamos de ver de qué manera la experiencia de la lucha de las iglesias por la renovación humana lleva a una nueva autocomprensión eclesial y nuevas perspectivas de la unidad. Un problema aún sin resolver es, nuevamente, ¿qué paradigma de autoridad decidirá los métodos y las preguntas del estudio? [3].

Este libro surgió de muchos años de acción y reflexión con hermanas y hermanos involucrados en la lucha contra el paradigma de la dominación patriarcal y su legitimación de la opresión. Aquí reflexiono sobre lo que las personas están haciendo para construir nuevas casas de libertad. Sus historias y sabiduría acumulada hacen posible preguntar si en realidad un nuevo paradigma de la autoridad traería mayor sentido a sus experiencias. En 1981, publiqué *Growth in Partnership (Crecimiento en compañerismo)* con el fin de explorar cómo se nutren las relaciones recíprocas [4]. Pero ejemplos de cambio no generan cambios si no hay un cambio de perspectiva. Como vimos en el capítulo II, un cambio de paradigma sucede en personas, disciplinas y sociedades enteras, cuando la experiencia acumulada de disonacia cognoscitiva lleva a la conversión. Las personas ven y actúan de manera muy diferente cuando el viejo paradigma de dominación ya no tiene sentido y se ven obligadas a dar un giro y recibir a los y las mensajeros de la casa de Dios.

En este último capítulo las referencias al cuidado y al descuido de la casa no tienen como objetivo responder nuestras preguntas, más bien son pistas que nos pueden ayudar en nuestro peregrinaje. Luego de un breve análisis de cómo la autoridad de la dominación funciona en el paternalismo y la autonomía, buscaremos pistas en las relaciones de compañerismo para la construcción de la casa de libertad. Finalmente, los signos del compañerismo de Dios con nuestros "hermanos y hermanas más pequeños" se convierten en una pista continua para nuestro peregrinaje hacia la casa. En este caminar, sólo el Espíritu concede un sello de aprobación sobre el cuidado de la casa, pero nuestra propia perspectiva limitada nos puede sugerir algunas ideas sobre cómo "continuar continuando" hacia la casa de libertad.

---

[2] "Minutes of the Standing Commission on Faith and Order", Consejo Mundial de Iglesias, Creta, 1984, *Faith and Order*, Paper No. 121, págs. 33-52.
[3] Letty L. Russell, *The Future of Parnertship.*
[4] Ver también *idem.*

## 1. Paternalismo y autonomía

Cuando nos preguntamos cómo esta comprensión de la autoridad *en* comunidad se expresa en las iglesias cristianas de hoy, encontramos que el modelo usual es de autoridad *sobre* la comunidad. Sin mucho esfuerzo, podemos descubrir que las iglesias todavía cargan gran cantidad de equipaje proveniente de una comprensión patriarcal de la autoridad, conformada en el mundo social del antiguo Cercano Oriente, en lugar de adoptar el paradigma de compañerismo que Jesús nos demuestra en su propia crítica de la jerarquía y en su solidaridad con los excluidos de la sociedad.

### *1.1. Vínculo relacional*

Richard Sennett en su libro *Authority (Autoridad)*, nos ayuda a comprender algunas de las dinámicas sociales y sicológicas de las relaciones de autoridad que se han desarrollado en la historia de la iglesia. Describe la autoridad como un vínculo relacional que lleva a las personas a consentir sin coerción o persuación, porque encuentran la seguridad que necesitan en la fuerza real o imaginada de otros y otras [5]. Su análisis nos ayuda a ver cómo el patriarcado cambia y a la vez continúa presente en nuestras iglesias y en la sociedad en formas ilegítimas de paternalismo y autonomía que socavan las relaciones de compañerismo más maduras. Su análisis también es importante para las relaciones de familia, donde la autoridad de la dominación sigue legitimando muchas formas de brutalidad psicológica y física [6].

Según la descripción socio histórica de Sennett, el "patriarcado" se refiere a relaciones sociales en las cuales las personas están conscientemente unidas por lazos sanguíneos a los varones mayores, quienes demandan obediencia a través de esos lazos. Aunque esta tradición de la autoridad fue cuestionada por la enseñanza de Jesús acerca de la casa de Dios y por algunos de los modelos de la vida en la iglesia primitiva, fue reforzada por la cultura del Imperio Romano y por las tradiciones teológicas que representaban a Dios como el patriarca gobernante.

En la sociedad occidental medieval, el desarrollo del paradigma de la autoridad fue patrimonial. El control estaba en manos de los varones mayores, porque la propiedad pasaba de generación en

---

[5] Sennett, *Authority*, págs. 16-27.

[6] Marie Marshall Fortune, *Sexual Violence: The Unmentionable Sin* (Pilgrim Press, 1983). Cf. R. Ruether, "Politics and the Family: Recapturing a Lost Issue", en *Christianity and Crisis* 40(15): 261-266 (29. IX. 1980).

generación por medio de los varones. Pero el advenimiento de la sociedad industrial moderna gradualmente fue erosionando el patrimonio a tal punto que ahora vivimos en un mundo occidental en el que predominan dos patrones de autoridad patriarcal, el paternalismo y la autonomía [7].

Sennett describe el *paternalismo* como una forma de dominación masculina sin contrato. Los varones todavía usan el lenguaje del patriarcado, pero raras veces tienen la propiedad y el poder para proveer seguridad a aquellos y aquellas que aceptan estar bajo su control. Para Sennett, el paternalismo es una autoridad de amor falso que afirma tener la capacidad de proveer atención y cuidado, pero que lleva a la dependencia.

La otra forma ilegítima de la autoridad patriarcal moderna es la *autonomía*. El dominio masculino en la sociedad es perpetuado por aquellos y aquellas que se han rebelado contra el paternalismo y que han buscado liberar al individuo de la dependencia de cualquier otro. Estas personas ejercen poder proyectando una apariencia de superioridad basada en su pretensión a la autosuficiencia. Esta autonomía es lo que Sennett llama una autoridad sin amor [8].

Este análisis de la evolución de las relaciones personales de autoridad nos puede ayudar a comprender con mayor claridad por qué las congregaciones y sus pastores y pastoras predican un evangelio de compañerismo, pero a la vez funcionan como casas de dominación y subordinación. También nos puede ayudar a fundamentar, en una autoridad de libertad, las relaciones de compañerismo para el cuidado de la casa. Esta autoridad debe responder a las necesidades de solidaridad y atención de las personas por medio del "empoderamiento" en relaciones de mutualidad.

## *1.2. La autoridad en las congregaciones*

Me parece que el paternalismo es un patrón de autoridad predominante en las congregaciones. El paternalismo puede ser una autoridad de amor falso que se aprovecha de la necesidad de fortaleza y seguridad que tienen las personas, para dominarlas a través de una relación de dependencia. Esto le permite al clérigo y a otros y otras líderes de la iglesia continuar usando el vocabulario y las imágenes de las tradiciones patriarcales, aun cuando muchos de los fundamentos para esta autoridad hayan desaparecido. Aun

---

[7] Sennett, *Authority*, págs. 50-83.
[8] *Ibid.*, págs. 84-124.

cuando las personas ejercen el poder como dominación sobre otros y otras, tienen también la capacidad de usar el lenguaje del cariño paternal para estimular sentimientos y respuestas de dependencia. De esta manera líderes de la iglesia pueden ejercer las tareas del cuidado, la atención y el servicio en el ministerio, sin que esto signifique una amenaza para su posición de liderazgo. Muchas veces estos líderes controlan firmemente qué grupos se reunen y el currículo que usan, aunque este tipo de atención no sea necesaria.

Las personas necesitan el tipo de apoyo que busca eliminar la dependencia, para que puedan cuidarse a sí mismas y a otras personas. No necesitan un cuidado que las haga más dependientes, inseguras y necesitadas. Por ejemplo, sería paternalista usar la autoridad de nuestro conocimiento y pericia para mantener la dependencia, negándonos a predicar o enseñar para que la congregación pueda tener la oportunidad de comprender y llevar a la práctica la historia bíblica. Entregar un mensaje, en vez de motivar a las personas a buscarlo por sí mismas por medio de la acción y reflexión grupal, las mantiene dependientes del mensajero o mensajera y no aprenden a llevar a cabo el ministerio de la Palabra junto con otras personas. Una forma extrema de la autoridad paternalista es la de ofrecer un tipo de cuidado paternal a las personas y a la vez realizar acciones y establecer políticas que les hacen daño y generan dependencia.

El extremo opuesto es la autoridad autónoma, que proyecta una imagen de fuerza a través de la aparente auto-suficiencia e invulnerabilidad: una persona necesitada por los y las demás pero sin necesidad de nadie. Este tipo de individualismo es de hecho una característica valorada y envidiada en la sociedad blanca occidental. No es de sorprender, por ende, que nos olvidemos que todas las personas son interdependientes. El crecimiento en la auto-dependencia es parte de un proceso de maduración que nos lleva a una completa interdependencia. La auto-dependencia no es un fin en sí mismo, ni para aquellas personas que ejercen un ministerio, ni para cualquier otro grupo de personas [9].

En la predicación y la enseñanza una relación de autoridad autónoma con los y las escuchas probablemente involucra una muestra de las capacidades y conocimientos de la persona, para así comunicar auto-confianza y superioridad de conocimiento. El lazo de autoridad se forma a través de esta imagen de superioridad, todos aceptan que el orador o la oradora es tan poderosa y sabia que es imposible desafiarla abiertamente. Esto puede reforzar un sentimiento de inferioridad y dependencia entre los y las oyentes. Estos, a su vez, pueden desistir de cualquier intento por desarrollar

[9] Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Harvard University Press, 1982), pág. 74.

independencia de pensamiento y acciones saludables en la vida de la comunidad.

Aunque todas las personas necesitan desarrollar la auto-dependencia en su vida, la sujeción al comportamiento autónomo de pastores, empleados o funcionarios del gobierno es más probable que refuerce sentimientos de inferioridad y dependencia. Por ende, el ejercicio de la autoridad autónoma no es una alternativa creativa para el ministerio, lleva a las personas a negar su co-responsabilidad con Dios por su prójimo y por el mundo. El paternalismo tampoco es una ayuda para la vida y el crecimiento de la comunidad cristiana. La autoridad paternalista usa las imágenes patriarcales para justificar la dependencia de los laicos, en especial las mujeres. En mi opinión, el compañerismo es un paradigma alternativo de la autoridad que asegura la interdependencia en una casa de libertad.

## 2. Edificando la casa

El compañerismo es una autoridad de libertad que se vale de la necesidad de solidaridad y cuidado que tienen las personas, para "empoderarlas" por medio de relaciones recíprocas. Esta no es la única alternativa a la autoridad paternalista y autónoma de la autoridad. Sin embargo, me parece que los vínculos de consentimiento basados en el compañerismo responden más a las acciones de Dios y su compañerismo de libertad con la humanidad, y a las acciones de Jesús que buscan restaurar la integridad humana y la comunión. En mis libros sobre el compañerismo, lo describo como un nuevo enfoque de relacionamiento en Cristo Jesús que nos libera para los demás[10]. Al igual que la fe, el compañerismo —*koinonia*— es una relación de confianza en Dios y en otros y otras, que recibimos como un don del amor de Cristo. Al igual que la fe "se recibe, no se enseña". *Koinonia* es una palabra que se usa frecuentemente en el Nuevo Testamento para significar el compartir con una persona, y usualmente enfatiza un lazo común en Cristo Jesús que establece la comunidad mutua. El énfasis está en una relación de dos caras, de dar o recibir, participación o comunión (1Co. 10.16-17).

### 2.1. *Fortaleciendo el compañerismo*

En este nuevo enfoque de relacionamiento hay un compromiso continuo y una lucha común en interacción con un contexto

---

[10] Russell, *Growth in Partnership*, págs. 22-29.

comunitario más amplio. Estas relaciones se dan como un don. Sin embargo, sabemos que es más probable que crezca el compromiso donde hay responsabilidad, vulnerabilidad, igualdad y confianza entre aquellos y aquellas que comparten una diversidad de dones y recursos. Las relaciones de compañerismo son relaciones vivas que comparten el carácter "ya, pero todavía no" de la nueva casa de Dios. Están siempre en proceso y nunca concluyen su tarea de unirnos en una lucha y un trabajo común que involucra riesgo, crecimiento continuo y esperanza, en el camino hacia una meta u objetivo que trasciende el grupo. Por definición, el compañerismo involucra una interdependencia creciente con Dios, las personas y la creación. La interacción con una comunidad más amplia de personas, estructuras sociales, valores y creencias, provee apoyo, medidas correctivas y retroalimentación negativa. No hay igualdad absoluta en este tipo de relación dinámica, pero es esencial lograr un patrón de respeto y aceptación mutuos de diferentes dones entre las personas.

La autoridad del compañerismo crece en una comunidad cuando las personas toman tiempo para ser compañeros y compañeras los unos con los otros. En la predicación, la mutualidad se puede desarrollar por medio del estudio bíblico como preparación para el sermón. El sermón, entonces, sería un compartir de la acción, percepción e inquietudes de la comunidad. En lugar de dar respuestas a lo que la congregación debe creer y hacer, aprovecharía la formación teológica y los dones del predicador para presentar la vida de la congregación como parte de la acción contínua de Dios. Las historias de los y las participantes pueden ser el medio para la interpretación bíblica a medida en que la comunidad vaya descubriendo un ministerio mutuo de predicación.

Observando estas relaciones alternativas de autoridad, podemos ver que el paternalismo es una imitación muy pobre del viejo paradigma patriarcal de autoridad sobre la comunidad. Pero en nuestra sociedad se ha convertido en un medio para esconder la alienación y la pérdida de significado con retórica vacía y clichés familiares [11]. En la iglesia, es una invitación al pecado de dependencia y a la inmadurez en la fe y en la acción. La autonomía tampoco ayuda a edificar y fortalecer casas de libertad. Es una rebelión contra la dependencia que reclama una autoridad egoísta *fuera de* la comunidad. Como tal, ha tenido resultados igualmente desastrosos para la salud de la sociedad tecnológica. En la iglesia también es una invitación al pecado de orgullo y egoísmo, escondido tras la retórica de la objetividad y la excelencia. Aunque los ejemplos

---

[11] Rosemary Radford Ruether, "Family, in a Dim Light", en *Christianity and Crisis* 43(11): 263-266 (27. VI. 1983).

de compañerismo como autoridad en comunidad son pocos en número y frecuencia, conforman una invitación genuina para asumir la libertad en Cristo Jesús, cuyo amor y aceptación nos libera para cargar nuestras propias cargas y las de nuestros y nuestras semejantes en la tarea de cuidado mutuo de la casa (Gál. 6.2).

### 2.2. *Subvirtiendo las estructuras*

Muchas personas están preocupadas por cómo desarrollar estructuras alternativas de autoridad que vayan más allá de las que observamos en las formas patriarcales de dominación. Aunque vivimos en medio de estas formas de relacionamiento, podemos, sin embargo, hacer uso de los conocimientos de las ciencias sociales para ayudar a subvertir estas formas y para que más personas encuentren espacio en nuevas casas de libertad. Vivir en el contexto actual, pero desde la perspectiva de una realidad futura alternativa, es ser bi-cultural [12]. Esta es una destreza necesaria para la sobrevivencia de cualquiera que desee participar en las tareas de la casa de Dios. Al conocer las estructuras sociales y las dinámicas sicológicas de la antigua casa de servidumbre, podemos trabajar para subvertir sus estructuras y limitar su poder en nuestra vida e instituciones. La subversión ciertamente es una forma de enfrentarse a los poderes en este tiempo previo a la plena realización de la casa escatológica de Dios.

En la segunda parte de su libro, Richard Sennett nos ayuda con algunas claves sicosociales sobre la dinámica de la autoridad. Por ejemplo, es posible incrementar la democracia y participación en una organización aunque las estructuras sean paternalistas y jerárquicas, *rompiendo los eslabones* en la cadena de mando estructurada de arriba hacia abajo [13]. Podría parecer que este tipo de acción cause "desorden", pero termina por retar y abrir las estructuras y actitudes organizativas para que las personas puedan ver mejor cómo funcionan las cosas y entender lo que está sucediendo. La autoridad como dominación funciona a través de una cadena de mando que va de arriba hacia abajo y funciona con mayor eficacia cuando no se cuestiona el derecho a ejercer el poder y cuando se aceptan las estructuras de la organización aun sin comprenderlas. Para evitar la anarquía o la complicidad con el sistema de domi-

---

[12] Ver Gayraud S. Wilmore, "Religion and American Politics: Beyond the Veil", en *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America*, editado por William K. Tabb (Montly Review Pres, 1986), págs. 321-325.
[13] Sennett, *Authority*, págs. 165-190.

nación, debemos desarrollar estrategias de ruptura que reflejen nuestra visión bi-cultural.

Sennett sugiere algunas estrategias que quizá podríamos probar [14]. En discusiones con personas que ocupan espacios de autoridad, es importante exigir el uso de la "voz activa". Para cuestionar una orden expresada en voz pasiva, "se ha decidido...", tenemos que saber quién da la orden y por qué. Una segunda sugerencia es discutir las "categorías" o los roles de las personas. Quizá hay otras personas que deben estar involucradas en una decisión particular, o quizá hay otra forma de ejecutar las decisiones. Ciertamente esto se puede poner en práctica en las congregaciones, en vez de dar por un hecho que para mantener el orden hay que cumplir a ciegas con el orden establecido y las tradiciones de la iglesia. El hecho de que el consejo de la iglesia tenga autoridad para decidir que la congregación va a trabajar con mujeres y niños y niñas en crisis, no significa que debe tomar la decisión sin consultar con personas que han sido victimizadas o que estén involucradas en intervención o consejería.

Otras dos formas de romper la acostumbrada cadena de mando son "el intercambio de roles" y el "desafio al paternalismo". El intercambio de roles interrumpe el orden de las cosas porque los encargados asumen "tareas subordinadas" a través de la rotación y la desigualdad temporal. Yo practicaba el intercambio de roles cuando era pastora en la Parroquia Protestante de East Harlem. Compartía en las tareas de limpieza y mecanografía para que el conserje y la secretaria pudieran compartir en la enseñanza, la adoración y las visitas. Aprendí acerca de lo que realmente se necesita para que una iglesia pueda funcionar y mis compañeros aprendieron acerca de sus propios dones para el ministerio.

Retar el paternalismo es algo que sucede cuando las personas cuestionan la premisa de que una acción particular realmente redunda en ayuda y edificación. En la iglesia hay muchas promesas de ayuda y cuidado que deben ser desafiadas cuando generan mayor dependencia. Por ejemplo, quizá sea necesario cuestionar la práctica de aportar alimento y dinero sin buscar la forma de cambiar la situación que causa la necesidad. Las personas prefieren un servicio o ministerio que los "empodere", es decir que los potencie y capacite, que les ayude a desarrollar la capacidad de cuidarse a sí mismos. Aunque la ayuda directa puede ser necesaria en casos de emergencia, en ocasión se convierte en una forma de aumentar la dependencia y subordinación de los y las pobres y los falsos sentimientos de superioridad de los ricos y las ricas.

---

[14] *Ibid.*, págs. 175-190. Cf. Letty M. Russell, "Women and Ministry: Problem or Possibility?" en *Christian Feminism*, Judith L. Weidman (ed.), págs. 75-94.

Reflexionar críticamente sobre nuestras propias acciones y las de otras personas nos puede ayudar a desafiar muchas de nuestras actitudes paternalistas acerca del servicio y las buenas obras [15].

Ninguna de estas propuestas son formas muy dramáticas de subvertir a la iglesia para que sea iglesia, pero representan un primer paso en el proceso de crear un espacio para que surjan nuevas relaciones en la casa. Una casa de libertad no tiene una sola estructura o forma, representa a los dos o tres —o dos o tres mil— reunidos y reunidas en el nombre de Cristo que buscan participar juntamente con Dios en el ministerio del cuidado de la casa para este mundo. A menudo este tipo de casas se encuentra dentro de congregaciones establecidas en la forma de grupos de santuario, comunidades cristianas de base o en comunidades de paz *(Shalom)* trabajando por la paz y la justicia. El ministerio que ejerce este tipo de congregaciones es crucial en una sociedad donde la religión frecuentemente es una herramienta para el "mesianismo político" [16].

Pero con igual frecuencia podemos vislumbrar casas de libertad entre aquellos y aquellas que conforman la *paroikia:* aquellos y aquellas que están fuera de la casa de la iglesia y que se reunen alrededor de las necesidades de los oprimidos y las oprimidas y de la agenda de Dios para el cuidado de la casa. Estos grupos no se consideran iglesias, por tanto no son lo que en la sociología clásica llamaríamos "sectas". Sin embargo, tienen las características de otros grupos de la *paroikia* [17]. Tienen una identidad distintiva cuya base es la solidaridad con las personas pobres, marginadas y dominadas de la sociedad. Su coherencia interna surge no de una estructura jerárquica, sino de su compromiso con la lucha por el cambio contra la maraña de opresion en la que está envuelto nuestro mundo. Encuentran sentido en los contextos actuales de sufrimiento y victimización apelando a una visión de una nueva casa en la que todas las personas serán tratadas como seres humanos plenos.

Un ejemplo es el desarrollo de los grupos "mujer-iglesia". Estos grupos entienden a la comunidad cristiana primitiva igualitaria como un prototipo para su vida juntos, pero asumen tantas formas y variedades como hay hombres y mujeres que participan en sus reuniones. Elisabeth Fiorenza describe la mujer-iglesia como

---

[15] Un libro que ayuda en el análisis de los asuntos sociales es el de Joe Holland y Peter Henriot, *Social Analysis: Linking Faith and Justice*, revisado y editado por Orbis Books, 1984.

[16] William K. Tabb. (ed.), *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America*, pt. 5, "Political Action and the Mission of the Church", págs. 268-325.

[17] John H. Elliott , págs. 192-106. Elliot discute las características de la "secta" en 1 Pedro.

> ...un movimiento feminista de mujeres auto-identificadas y de hombres identificados con las mujeres, que trasciende todas las líneas denominacionales hechas por el hombre

y está comprometida con la solidaridad con las mujeres más despreciadas [18].

Estos grupos son particularmente populares entre las mujeres católicas debido a su exclusión de la ordenación y de la toma de decisiones dentro de esa iglesia [19]. Pero ofrecen una comunidad de apoyo para mujeres de todas las confesiones que son constantemente ignoradas, menospreciadas y excluidas por el lenguaje y las acciones de sus congregaciones. Algunos grupos han desarrollado *Guías para mujeres,* con lecturas más inclusivas, como también un libro de liturgia para mujer-iglesias, ambos editados por Rosemary Ruether [20]. Estos grupos están intentando edificar la casa de libertad apuntando hacia aquellas y aquellos que formaban parte del nivel más bajo de la antigua casa de servidumbre.

## 3. La autoridad desde la base

Esta es la clave más importante para encontrar nuestro camino hacia una nueva metáfora de relaciones de autoridad en comunidad. La clave no es una fórmula de igualdad matemática estricta, porque las relaciones de autoridad y poder cambian constantemente dentro de las interacciones humanas. Más bien esta clave es el fundamento de la autoridad que se construye desde abajo hacia arriba en vez de arriba hacia bajo. En una ponencia dirigida a un grupo hispano en 1984, Jesse Jackson expresó este concepto de esta manera:

> Cuando la base negra e hispana se une, todos los de arriba tienen que reacomodarse. Nosotros no somos el fondo de la sociedad, donde todo termina. Somos el fundamento, donde todas las cosas empiezan [21].

---

[18] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone,* págs. 7-98.

[19] Marga Buhrig, "The Role of Women in the Ecumenical Dialogue", en *Concilium* 182(6/1985): Feminist Theology, pág. 97. Buhrig dice: "Un número creciente de mujeres dentro y fuera de las iglesias ya no quieren aceptar un cargo en una Iglesia patriarcalmente estructurada y que no cambia. Están buscando nuevos modelos (por ejemplo, la 'Iglesia de las Mujeres') que se resumen en expresiones como 'participativa', 'comunicativa', 'de compañerismo' 'no jerárquica' y 'reciprocidad de los ministerios'". Ver también The Mud Flower Collective, *God's Fierce Whimsy.*

[20] Rosemary Radford Ruether, *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology; Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (Harper & Row, 1986).

[21] Jesse Jackson, "Converging Interests and a New Direction", conferencia del 16. IV. 1984, citada en: "Somewhere over the Raibow", por Sheila D. Collins, en *Churches in Struggle,* William K. Tabb (ed.), pág. 315.

La opción de Dios por las personas pobres y marginadas, por los anónimos sin hogar, nos lleva a ver en estas personas cómo el poder de Dios está trabajando en este mundo. Descubrimos que el elemento crítico de la nueva casa de libertad se constituye a partir de los y las que no son libres. Recibirlos en la casa crea un cambio importante en nuestra forma de ver la realidad. Nos lleva a un cambio de paradigma hacia una autoridad inclusiva de compañerismo o *koinonia*. En solidaridad con los y las de abajo nos unimos en una acción llena de expectativas, sabiendo que cuando abrimos nuestras puertas los unos a los otros las primeras señales de la casa que Dios prepara ya están entre nosotros.

### *3.1. Regresando a casa*

El conjunto de mujeres negras *Sweet Honey in the Rock,* tiene una canción que empieza: "Todos, cada uno de nosotros y nosotras, tenemos que regresar a casa"[22]. Por supuesto me llamó la atención porque he estado pensando mucho acerca de metáforas de la casa. Esta metáfora parece contradecir la que encontramos en el libro de Nelle Morton, *The Journey Is Home (El camino es la casa),* y también las palabras de Thomas Wolfe cuando dice que "no se puede regresar a casa"[23]. Ciertamente es verdad que no podemos regresar a casa, mientras que esa casa sea parte de las antiguas relaciones del patriarcado. Pensé que tal vez volver a casa, en la canción, podría referirse a la casa de Dios, recordando una canción de los esclavos y las esclavas negras del sur de los Estados Unidos, O *libertad,* que termina con las palabras: "Y antes de ser esclavo, que me entierren en mi tumba y regresaré a mi Dios y seré libre".

Pero mientras escuchaba la música del conjunto *Sweet Rock* encontré otra temática. Hablan de aquellas que "nacieron en la base... vivieron en la base... y crecieron desde la base", declarando que nunca habían regresado a la base. Me parece que aquí ellas cantan sobre el fundamento de la casa de libertad. Sólo regresando nuevamente a la base y construyendo la casa en solidaridad con los despreciados y las desprecidas de la tierra podemos crear toda la variedad de estilos, tipos y tamaños de casas en las cuales el pueblo de Dios será libre.

---

[22] Bernice Johnson Reagon, Song Talk Publishing Co., *Sweet Honey in the Rock: "We All... Every One of Us"* (Chicago: Flying Fisch Records, 1983).
[23] Morton, *The Journey Is Home,* págs. xviii-xxi.

### *3.2. Claves para el cuidado de la casa*

A partir de las diferentes formas en que la autoridad opera en nuestra vida, como observamos en el capítulo I, la opción de empezar desde abajo nos puede ofrecer algunas pistas para la tarea del cuidado de la casa. Ya vimos que las teólogas feministas no son las que han cambiado el paradigma. Dios, por medio de su acción liberadora en el éxodo y la resurección, cambió ese paradigma hace mucho tiempo. Pero la nueva realidad de seguimiento a un Señor / Siervo y a un Dios que sufre en solidaridad con el pueblo, se convierte una y otra vez en una pirámide, con Dios en la cima donde no puede compartir con Cristo en la historia del sufrimiento del pueblo de la casa-mundo de Dios.

La autoridad de aquellos y aquellas que la adquieren por el conocimiento de la tradición también estaba encerrada en la antigua casa de dominación. Si el paradigma cambia, entonces la *autoridad que viene del conocimiento* puede ser accesible nuevamente a todas las personas que quieren participar en el proceso de dar nombre y cambiar su mundo. Usando las "herramientas del maestro" al servicio de los oprimidos y las oprimidas, la investigación académica y el análisis social participan en la reconstrucción de su "pasado invisible", como también en un análisis de cómo participar y cómo no participar en la estructura dominante. La autoridad del conocimiento tendrá una nueva fuente y una nueva tarea. Cuando empezamos a escuchar las palabras de Cristo/Sofía con nuevos oídos, buscamos aprender acerca de la casa de libertad de aquellos y aquellas que han descubierto la presencia de Dios en todos los tiempos.

Desde la perspectiva de los y las de la base, las personas cuya sabiduría cultural ha sido negada, ignorada o robada, descubren que pueden poner en práctica la visión de la nueva casa de Dios. La memoria de ese futuro viene de fuentes como el Magnificat de María, en Lucas 1.46-55, que afirma que la vida humana no fue creada para la dominación. También surge de sus propias historias, contadas una y otra vez, acerca de un pasado de resistencia a la tiranía y de un Cuidador cuya intención es que el mundo sea diferente. Aquellos y aquellas que creen en esta memoria y en este futuro no encajan con el presente y se unen a la canción de María sobre la política mesiánica de Dios. La autoridad de la sabiduría, desde esta perspectiva, se convierte en una autoridad nacida de la experiencia de lucha, una sabiduría accesible al pueblo en su lucha por vivir en el presente desde sus memorias y esperanzas vivas.

Los y las de abajo, de la base, todavía deben enfrentarse a las formas de *autoridad estructural* que justifican su posición en la base de las estructuras sociales, económicas y políticas del mundo. Pero

la base de la nueva casa de libertad es el negarse a adorar estos poderes de dominación y adorar únicamente a Dios. Así Jesús resistió la tentación de saltar desde el pináculo del templo en una demostración de poder, escogiendo el camino de la obediente solidaridad con las personas excluidas (Lc. 4.9-13). Así también aquellos y aquellas que siguen a Jesús encuentran que deben rechazar la tentación del "complejo del pináculo" y trabajar, no para estar en la cima de la pirámide, sino para transformarla de manera que más personas tengan acceso a las estructuras de toma de decisiones.

Cuando muchas personas tienen acceso a participar en las estructuras de toma de decisiones, a menudo hay una explosión de energía que posibilita la construcción de nuevas casas. Esto fue lo que sucedió entre los seguidores y las seguidoras de Jesús. Eran pobres y estaban mal organizados, pero descubrieron que era posible compartir juntos alimentándose mutuamente y descubriendo nuevos dones para el ministerio. Jesús no escondió de los demás su autoridad carismática, que le permitía predicar, sanar y trabajar entre el pueblo. Tenemos el ejemplo de la historia de los cinco mil, donde involucra a los discípulos y al pueblo en la alimentación de la multitud (Mc. 6.30-44). En una casa de libertad el carisma del Espíritu de Dios se reconoce entre el pueblo, pero los y las líderes encuentran que su descripción de trabajo es la de un *diakonos* (siervo) y que parte de esta descripción es trabajar para quedarse sin trabajo. El carisma se convierte en un don para potenciar a otros, en vez de dominar y manipularlos.

El "Jueves Santo" recordamos lo que significó para un líder carismático trabajar para quedarse sin trabajo. Pero aún en este caso nuestras congregaciones frecuentemente eluden mucho del significado de ese sacrificio. Omiten la poderosa historia de la unción de Jesús por María para su papel de siervo/cuidador de la casa y la de Jesús poniendo en práctica el significado de ese servicio lavando los pies de sus discípulos (Jn. 12-13). En la parroquia de East Herlem tratamos de mantener la liturgia lo más contexualizada posible, así que celebramos la cena como un compartir de vino, pescado y pan con toda la comunidad. (¡Algunos de nuestros amigos de la calle vienen regularmente debido a la abundancia del vino!). Durante la liturgia, los pastores y las pastoras ponen en práctica el lavado de pies pero como "limpiabotas", dando brillo con una estola a los zapatos de cada persona.

Recientemente algunos compañeros de la Escuela de Divinidades de Yale leimos el poderoso relato de Elisabeth Fiorenza de la historia de la unción como una acción de "solidaridad desde abajo". Quisimos celebrar "en memoria de ella" como parte de la

historia del Jueves Santo (Mc. 14.9)[24]. En el culto usamos limpiones para el lavado de los pies y untamos perfume como símbolo de la unción. Así celebramos la Ultima Cena como una escena doméstica en que mujeres y hombres se reúnen para poner en acción el significado del discipulado: "En memoria de Jesús quien lavó los pies de los discípulos, y de María quien lo ungió como Mesías". El ungido de Dios continua presente entre los pobres y la invitación para recordarlo, recordarla, recordarles, es verdadera.

En una discusión con campesinos nicaragüenses acerca de Juan 12.8, Ernesto Cardenal dice en *El evangelio en Solentiname:*

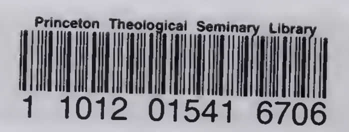
> Creo que (Jesús) está diciendo que él se va, pero que en su lugar quedan los *y las* pobres. Lo que esa mujer está haciendo con él, debe hacerlo después con los *y las* pobres, porque él ya no estará más allí, y en su lugar sentiremos su presencia en los *y las* pobres[25].

Esta presencia es una peligrosa memoria del futuro. Pero se ofrece a todos y todas que quieran compartir el cuidado de la casa de Dios.

---

[24] Fiorenza, *En memoria de ella,* págs. 153, 15s. Cf. Sharon H. Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico,* págs. 98-109.
[25] *The Gospel in Art,* por los Campesinos de Solentiname, editado por Phillip y Sally Scharper (Orbis Books, 1984), pág. 44.






Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía MUNDO GRAFICO S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de julio de 1997.

ISBN 9977-83-104-1

**Bajo un techo de libertad**, es uno de los libros de Letty Russell que invita a creer que es posible superar la casa dividida en la sociedad patriarcal en la cual vivimos todas y todos. Pensar en otras formas de autoridad y poder para convivir bien en una casa en donde todos y todas tengan cabida, es lo que varias mujeres estamos buscando desde hace tiempo. Letty Russell colabora también en esa búsqueda y nos ofrece un excelente estudio bíblico-teológico sobre la autoridad, analizada desde el ángulo feminista y beneficioso para toda la sociedad.

Por la manera como es presentada la investigación y por la pertinencia del tema, el libro no perderá vigencia por muchos años.

Elsa Tamez